KIRKE OG KULTUR



INNHOLD:

HEFTE 6  JUNI 1932  39. AARG.

REDAKTØR: EIVIND BERGGRAV

Kirke og kultur utkommer med 1 hefte hver måned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10.oo pr. år, utlandet kr. 15.oo. Kan bestilles på postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspedisjonen, Rådhusgaten 30 B. Eftertrykk av tidsskriftets artikler uten kildeangivelse er forbudt.

GOETHES FORHOLD TIL KRISTENDOMMEN

Av dr. Hans Ording.

I.

I våre dagers diskusjon om idealismen og kristendommen har det en særskilt interesse å undersøke forholdet hos Goethe, fordi han er idealismens ypperste representant og på en forbilledlig måte gjenspeiler hovedtrekkene i den av kristendommen påvirkede idealisme. Han er antagelig den som sterkest har påvirket idealismen siden romantikkens tid.

Goethejubileet kan vel ikke sies å ha bragt noget positivt nytt m. h. t. Goethes forhold til kristendommen, man har lenge kjent det materiale som finnes, men allikevel vil enhver tid måtte gi sitt bidrag til forståelsen ut ifra sin spesielle innstilling.[1])

Et naturlig utgangspunkt gir Goethes forhold til bibelen. Her har han ganske visst mottatt mange impulser i senere år, fremfor alt gjennem Herder, men overmåte viktig blir påvirkningen fra barneårene som grunnlegger i ham en selvstendig opfatning ut fra hans usedvanlige intuitive evne. En av de beste kilder er «Dichtung und Wahrheit», idet Goethe her i eldre år skuer tilbake på sitt liv og gir en fremstilling av sine barndoms- og ungdomsinntrykk som i virkeligheten tillike avslører det blivende i hans anskuelse.

Vi møter her, som overhodet, en avgjort positiv stilling til bibelen, som han hele livet igjennem følte sig i den største takknemlighetsgjeld til. Han lærte nok tidlig å kjenne angrepene på bibelen, men, sier han, «Ich für meine Person hatte sie lieb und wert; denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig, und die Begebenheiten, die Lehren, die Symbole, die

[1]) Av nye bøker om emnet henviser jeg fremfor alt til Erich Franz: Goethe als rel. Denker, Tübingen 1932. En allsidig fremstilling grunnet på en kritisk gjennemgåelse av kildene.

Gleichnisse, alles hatte sich tief bei mir eingedrückt und war auf eine oder die andere Weise wirksam gewesen.»

Vi vil prøve å få et inntrykk av hans forståelse av bibelen. «Die derbe Natürlichkeit des Alten Testaments und die zarte Naivität des Neuen» tiltrakk ham i like høi grad. Hans korte gjennemgåelse av patriarkhistorien i 4de bok av «Dich. u. Wahrh.» er overmåte fin. Les bare følgende lille bemerkning: «Zum Hirtenstande gehörten die Erzsväter. Ihre Lebensweise auf dem Meere der Wüsten und Weiden gab ihren Gesinnungen Breite und Freiheit, das Gewölbe des Himmels, unter dem sie wohnten, mit allen seinen nächtlichen Sternen ihren Gefühlen Erhabenheit, und sie bedurften mehr als der tätige, gewandte Jäger, mehr als der sichre, sorgfältige hausbewohnende Ackersmann des unerschütterlichen Glaubens, dass ein Gott ihnen zur Seite ziehe, dass er sie besuche, an ihnen Anteil nehme, sie führe und rette.» Han sier, at når hans ivrige innbildningskraft truet med å forvirre ham og ta været fra ham, så flyktet han gjerne til disse østerlandske fortellinger; han fordypet sig i de første Mosebøker og fant sig der blandt hyrdestammene på samme tid i den største ensomhet og i det eiendommeligste selskap. Et av hans første dikteriske forsøk gjaldt da også en fremstilling av Josefshistorien som han utmalte i alle detaljer.

Ved siden av sin dikteriske interesse for bibelen hadde han også en rent teologisk. Ganske visst heter det om Faust, er habe «leider auch Theologie» studiert; men just i Faust føres vi på en ualmindelig fengslende måte inn i teologens studerkammer. Det er kanskje bare teologer, som riktig kan vurdere den berømte utleggelse av Johannesevangeliets begynnelse. — Natten er kommet efter den bevegede påskedag. De dypere anelser og følelser vekkes i sinnet; ved lampens nattlige skinn blir der klarhet i hans sjel. Han kommer til sig selv. Håpet blomstrer og han lengter efter den dype livets kilde. Men den kilde som sprudler frem fra hans eget bryst, tilfredsstiller ham ikke:

Wir sehnen uns nach Offenbarung,
Die nirgends würd'ger und schöner brennt
Als in dem neuen Testament.
Mich drängt's, den Grundtext aufzuschlagen
Mit redlichem Gefühl einmal
Das heilige Original
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.

Efter folkesagnet blev Faust forbudt å lese Johannesevangeliet. Her griper Faust nettop dette for å tilfredsstille sin trang til åpenbaring.

Geschrieben steht: «Im Anfang war das Wort.»
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das *Wort* so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin
Geschrieben steht: Im Anfang war *der Sinn.*
Bedenke wohl die erste Zeile
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war *die Kraft!*
Doch auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war *die Tat!*

Her ser vi teologen Goethe lyslevende. Det er ingen tørr ordutleggelse, men en pnevmatisk, innfølende dikterisk, og tillike rammende. Han sier engang, at han ikke visste hvorledes man skulde kunne beskjeftige sig med det nye testamente uten følelse og entusiasme. Han søkte alltid å opfatte det rent menneskelige i de bibelske skildringer og vil gjerne se for sig den historiske ramme. «Jeg er overbevist om», sier han, «at bibelen vil bli skjønnere, jo mere man forstår den, d. v. s. jo mere man får tak i, at hvert ord, som vi opfatter i sin almindelighet og anvender på oss selv i særdeleshet, henger sammen med visse omstendigheter, tids- og steds-forhold av særskilt umiddelbar individuell karakter.» (Maximer u. Refl. VI).

Ut fra sin teologiske interesse måtte nu Goethe også ta stilling til bibelkritikken, og han viser sig å ha et selvstendig syn, overlegen i forhold til enhver sunsfornuftig rasjonaliserende kritikk. Han sier således: «Bei allem, was uns überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde, komme es auf den Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werks an; hier liegt das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche, und keine Zeit, keine äussere Einwirkung noch Bedingung kann diesem inneren Urwesen etwas anhaben.» (Dicht. u. Wahrh. 12 B.)

Å utlegge skriften er derfor ikke enhvers sak; det gjelder å overveie hvorledes den forholder sig til vårt eget indre og hvorvidt vår egen livskraft blir belivet og befruktet av den. Har man dette oplevelsens grunnlag i forhold til skriften, så er man ikke lenger avhengig av kritikken, som ikke et øieblikk kan berøve en den tillit som man engang har fått. Goethe «hatte überhaupt zu viel *Gemüt* an dieses Buch verwandt, als das ich es jemals wieder hätte entbehren sollen.» Og just fordi han grep bibelen fra gemyttets side, var han beskyttet mot all spott, ja han var en fanatisk ivrer mot *Voltaire* nettop fordi han ikke tålte hans spott.

Goethe drev nu ut fra disse prinsipper selv bibelkritikk. Han forteller hvorledes han blev slått av forskjellen mellem første og annen Mosebok, idet han med stor møie arbeidet sig kritisk gjennem Mosebøkene, og han fant ut, at ikke våre 10 bud hadde stått på lovens tavler, men derimot 2 Mos. 34, 14—26, at Israelitene ikke hadde vært i ørkenen i 40 år, men bare en kort tid osv. Også i N. T. drev han sine undersøkelser og opdaget uoverensstemmelser, men han trøstet sig med, at evangelierne vel kan motsi hverandre, når bare ikke evangeliet motsier sig selv.

Elleve dager før sin død fører han en samtale om de bibelske skrifters ekthet, og han sier: «Forøvrig er spørsmålet om *ekte* eller *uekte* overfor de bibelske ting høist urimelig. Hvad er ekte undtagen det helt fremrakende, som står i harmoni med den reneste natur og fornuft og enda i vår tid kan tjene vår høieste utvikling! Og hvad er uekte uten det absurde, tomme og dumme som ikke setter nogen frukt, iallfall ikke nogen god! Hvis ektheten av et bibelsk skrift skulde avgjøres ved spørsmålet om den bokstavelige sannhet av det som det bringer, da kunde man endog på flere punkter betvile ektheten av evangeliene .... Allikevel anser jeg alle fire evangelier helt igjennem for ekte, fordi der i dem virker en avglans av den høihet, som utgikk fra Kristi person, og som er av så guddommelig art som nogen åpenbaring av det guddommelige på jorden.»

II.

Mens Goethes forhold til bibelen er meget positivt, så er hans forhold til kirken og dens bekjennelse overveiende negativt.

Han uttaler sig temmelig utførlig om dette i «Dichtung u. Wahrheit». Han holder her opgjør med protestantismen og anklager den på et punkt hvor man ikke skulde vente det, nemlig m. h. t. sakramentene. Han mener at protestantismen har for lite «fylde og konsekvens»; derfor har den ikke kunnet holde menigheten sammen, men har ført til separatisme. Og når man klager over at kirkebesøket avtar, og særlig besøket ved altergangen, så mener han å kunne påvise grunnen: Protestantismen har for få sakramenter. Og når mennesket ikke blir innøvet i den symbolske, sakramentale innstilling overfor livet fra vuggen til graven, så er det bare rimelig, at man ikke kan finne sig tilrette i det ene sakrament, nadveren. Særlig trer han inn for den katolske form for skriftemålet, og han mener at meget for ham selv vilde artet sig anderledes, dersom han virkelig hadde kunnet skrifte. Men nu var de lutherske blitt belært om, at de var bedre enn katolikkene fordi de ikke behøvde å bekjenne noget særskilt i skriftestolen, ja, at det ikke engang passet sig, om man vilde gjøre det. «Men, sier Goethe, det passet mig ikke, for jeg hadde de underligste religiøse tvil, som jeg gjerne vilde bekjent ved en slik leilighet.» Fordi han ikke fikk anledning til å skrifte, så blev han så plaget av forskjellige anfektelser, at det bidrog til at han sa sig løs fra den kirkelige kristendom.

Men selv om Goethe vurderte de katolske sakramenter, så var han ikke stemt for katolisismen i det hele. Han bebreider den, at den ikke har plass for «sittliche Selbstbildung», og han betegner den romerske kirke som «ein seelenbedrückendes Wesen.» Det er også bemerkelsesverdig, at Goethe estetisk støtes av den katolske kirkes utstyr og kultus. I motsetning hertil vurderer han Lutherdommen meget høit. Han sier til Eckermann: «Vi vet slett ikke hvad vi skylder Luther og reformasjonen i det hele. Vi er blitt fri for den åndelige innskrenkethets lenker, og vi er gjennem vår stigende kultur blitt i stand til å vende tilbake til kilden og forstå kristendommen i dens renhet. Vi har igjen fått mot til å stå fast med begge ben på Guds jord og føle oss i vår guddommelige menneskenatur.»

Det som i det hele støtte Goethe bort fra den kirkelige kristendom, var dogmene. Han hadde alt i sine tidlige ungdoms-

år fått tak i Arnolds Kirchen — und Ketzergeschichte, og at denne forfatter gav kjetterne rett overfor kirken tiltalte ham i høieste grad. Hele kirkehistorien stod for ham som «ein Mischmasch von Irrtum und Gewalt.» Såvel dogmet om treenigheten som underne i utvortes forstand egget ham til motsigelse og ironi. Hans opfatning var, at kirken hadde forvansket Jesu oprinnelige lære, og at den egentlige kristendom nok snarest måtte søkes utenfor kirken.

Imidlertid innser han jo nok at kirken er nødvendig som det kar, der kan opbevare Jesu evangelium. Og han håper på at den skal utvikles til større renhet; han tenker sig også muligheten av en gjenforening av den katolske og protestantiske kirke.

«Når man engang har forstått Kristi rene lære og kjærlighet og gjort den levende i sig, så vil man føle sig stor og fri som menneske og ikke mere legge nogen vekt på om den ytre kultus er slik eller slik. Vi vil også alle efterhånden komme over fra troens (forstandsmessige) og ordets (dogmatiske) kristendom til sinnelagets og handlingens kristendom.»

Dette Goethes forhold til dogmerne henger sammen med hele hans estetiske innstilling, idet han la hovedvekten på følelsen: Gefühl ist alles! «Beim Glauben, sagte ich, komme alles darauf an, *dass* man glaube; *was* man glaube sei völlig gleichgültig.» Troen er en stor følelse av sikkerhet for nutid og fremtid, og denne sikkerhet utspringer av tillit til et overmektig og uutforskelig vesen. Alt kommer an på urokkeligheten i denne tillit, men hvorledes vi tenker oss dette vesen er likegyldig. Troen er som et hellig kar, hvori enhver er rede til å ofre sin følelse, sin forstand, sin innbilningskraft så godt han formår.

Vi vet, at Goethes forhold til kristendommen har undergått forandringer. Han svinget til og fra, like fra den barnlige fromhet i hjemmet og til det Julianske hat til kristendommen, som han gir uttrykk for i tiden omkring reisen til Italien. Men mellem disse perioder hadde han som student under en sykdom den alvorlige tid, som bragte ham nær Herrnhuterne og Frl. von Klettenberg, som var morens fromme veninde, og som også Goethe satte overmåte høit og reiste et minnesmerke i Wilh. Meisters Lehrjahre.

At han på sin måte både har forstått og beundret den Herrn-

hutiske pietistiske kristendom fremgår av skildringen i «Bekenntnisse einer schönen Seele» i Wilh. Meisters Lehrjahre. Her skildres en sjels førelser gjennem syndserkjennelse til oplevelse av nåden ved blodet og korset. Og selve skildringen av gjennembruddet bør iallfall omtales. Skildringen hviler antagelig delvis på Frl. v. Klettenbergs optegnelser.

Skriften sier, at gjennembruddet skjer ved troen, men hvad er så tro? En forsant holden kan jo ikke hjelpe. Det gjelder å få en personlig tilegnet tro, men denne må være en egen ualmindelig tilstand i sinnet som det naturlige menneske ikke har. «Nu, almektige skjenk mig troen bønnfalt jeg — — — ja, den som bare kunde skildre hvad jeg følte! Min sjel blev som av en usynlig makt draget hen til korset, der hvor Jesus engang bleknet. Den blev draget, jeg kan ikke forklare det anderledes, på samme måte som vår sjel blir draget til en fraværende elsket, en tilnærmelse som formodentlig er langt mere vesentlig og real enn vi formoder. Således nærmet min sjel sig til den menneskevordne og på korset døde, og i det øieblikk visste jeg hvad det er å tro.»

Dette var visstnok ikke Goethes eget gjennembrudd, men det viser en sympatisk innlevelse. Der var overhodet noget oprinnelig ved brødremenighetens religiøsitet som grep ham sterkt fordi det minnet ham om det urkristelige.

Men skjønt Goethe levet sig så sterkt inn i brødremenigheten, at han endog reiste til deres synode og tok del der, så manglet der dog alltid meget på at han i sitt indre virkelig hørte den til; hans forhold var mere estetisk innfølende enn eksistentielt. Han angir også selv den dypeste grunn: «Det som skilte mig fra brødremenigheten, likesom fra andre verdifulle kristenmennesker, var det samme, som mere enn engang har spaltet kirken.» En del hevdet, at den menneskelige natur ved syndefallet var blitt så fordervet at der ikke fantes det minste gode inntil den innerste kjerne, så at mennesket helt ut måtte gi avkall på å gjøre noget ved egne krefter og måtte vente sig alt av nådens innvirkning. En annen del innrømmet nok menneskenes arvelige skrøpelighet, men vilde dog anerkjenne en kime i den menneskelige natur, som kunde befruktes av den guddommelige nåde og vokse op til en åndelig lykkelig tre. Selv var han inderlig overbevist om dette siste uten selv å vite det, og

til tross for at han med munn og penn hadde bekjent det motsatte. Det gikk først klart op for ham, da han engang ytret noget i den retning og fikk en straffepreken for Pelagianisme. Han hadde i alle år måttet øve sin egen kraft, han var besatt av en rastløs virksomhetstrang og hadde en sterk moralsk vilje. Dessuten beundret han naturen – også i mennesket, og han kjente så mange prektige mennesker som øvet plikten for pliktens skyld. Å fornekte dette var ham umulig. Og når Susanne von Klettenberg søkte å vise ham at det hvileløse og utilfredsstillede i hans sjel kom av, at han ikke eide nogen forsonet Gud, så fremholdt han, at han mente å stå sig ganske godt med sin Gud, ja Gud var heller ham noget skyldig, fordi han måtte ha kommet hans gode vilje bedre til hjelp «so dass ich ihm einiges zu verzeihen hätte.»

Det hovedpunkt som skilte ham fra brødremenighetens kristendom, nemlig spørsmålet om menneskenaturens forderv, gjør sig også gjeldende i hans forhold til Kant og hans etikk. Kants lære om det radikale onde i menneskenaturen kunde han ikke på nogen måte gå med på. Er der en arvesynd, så er der iallfall også en nedarvet godhet, mente han. Ganske visst feiler mennesket, men det har i sig selv helbredende krefter ,når det bare for alvor vil. Synden består efter Goethe mest i en art åndelig dovenskap, men derfor kan der heller ikke for ham bli tale om nogen forløsning i kristelig mening. Ikke så at ikke Goethe også har tilegnet sig tanken på en stedfortredende lidelse, han anvender den dikterisk i «Iphigenie auf Tauris». Men der skjer en «sekularisering» i hans betraktning, slik at han kan uttrykke det med ordene:

Jedes menschliche Gebrechen
Sühnet reine Menschlichkeit.

Og hele hans syn blir mere forståelig, når vi tenker på den rolle Mefisto, som det ondes prinsipp, spiller i Faust. Mefisto fremstilles jo som et nyttig og nødvendig ledd i en guddommelig verdensorden, som «ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft.» Og mennesket, slik som Goethe anskuet det, innebærer i sig alle åndskrefter og må i sig selv omfatte begge prinsipper, både Faust og Mefisto. Om forløsningstanken i Faust hersker forskjellige meninger, nem-

lig om hvorvidt meningen er at mennesket forløser sig selv ved sin egen streben, eller om han tenker sig en guddommelig nåde som kommer denne streben i møte, men nogen forløsning i kristelig mening, d. v. s. gjennem omvendelse og syndernes forlatelse er det ikke.

Det avgjørende i Goethes forhold til kristendommen ligger, kan man si, i hans tro på mennesket. Ganske visst er grunnordet i hans religion ærefrykten, men som den høieste form for ærefrykt betegner han ærefrykten for sig selv som menneske. Han har ofte uttalt, at enhver tro på Gud i grunnen ikke er noget annet enn tro på sig selv. Ti troen på Gud forstår han som troen på det guddommelige i mennesket, troen på dets egen genius. Og vantroen består derfor i mangelen av tro på sig selv. Ved denne ærefrykt når mennesket det høieste som det kan nå, nemlig at det uten innbilskhet tør holde sig selv for det høieste som Gud og natur har frembragt. Men denne ærefrykt for sig selv er ikke ment som nogen selvforherligelse, men den er tvert om forbundet med den dypeste ydmyghet og beskjedenhet, ti det er jo det guddommelige i mennesket som betinger ærefrykten.

Men er på denne måte Goethes livsanskuelse homocentrisk, så blir hans religion også en art humanisme. Karakteristiske er de kjente ord: Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion. Derfor kan han også si: «Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen.» Vi ser i diktet «Die Geheimnisse», som var ment som hans egen troesbekjennelse, der fører diktets helt, «Der Herrliche, der Weise» navnet *Humanus*, og dette navn er valgt for å uttrykke sammenhengen mellem religion og humanitet.

Men vil man derav dra den slutning, at Goethes tanke om det guddommelige går op i det menneskelige, så er det en grov feilslutning. Goethe er ingen panteist i vanlig mening. Jo mere religionen for ham blir noget helt ut menneskelig og dermed tar del i det menneskeliges begrensning og villfarelse desto mere ophøier han det guddommelige som likesom troner i det utilnærmelige fjerne. Det guddommelige er for ham det ubetinget ophøiede. Derfor støtes han av all «fortrolighet» med

guddommen, og just av denne grunn blev han frastøtt av sine pietistiske venner og sa om dem: «Die Leute traktieren Gott, als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende, höchste Wesen nicht viel mehr als ihres gleichen.»

Det er også karakteristisk, at R. Otto i sin bok: «Das Heilige» just har funnet tilknytning hos Goethe for sin bestemmelse av guddommen som det *numinøse*. Og Otto bruker som ledemotiv Goethes ord:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure
Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure.

Det er åpenbart, at Goethe overhodet er en sterk forbundsfelle i kampen mot enhver flat rasjonalisme. Når vi spør Goethe, hvorledes mennesket når til oplevelsen av det guddommelige, så viser det sig, at han ikke mener at forstanden rekker til. Forstanden formår bare å beskjeftige sig med det tilstivnede og avsluttede; den er organ for å ordne den døde begivenhet Den skuende fornuft derimot formår å gripe det levende, det vordende. Men denne skuen ved fornuften trer da hos Goethe istedenfor troen. Han skriver (til Jacobi): «Wenn du sagst, man könne Gott nur glauben, so sage ich dir: ich halte viel aufs Schauen .... dich hat Gott mit der Metaphysik gestraft und dir einen Pfahl ins Fleisch gesetzt, mich dagegen mit der Physik gesegnet dass es mir im Anschauen seiner Werke wohl werde.»

Det er eiendommelig nok, at selv Barthianerne, som så ivrig bekjemper idealismen, også har søkt tilknytning hos Goethe nettop på grunn av hans sans for det irrasjonale i det guddommelige som han gir sin fulle rett:

«Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.»

Men der blir for Goethe ingen plass for den enestående åpenbaring i Kristus, som nettop Barthianerne bygger på som en motsetning til all humanisme og til all humanistisk religion. Og i motsetning til Barthianernes fremhevelse av ordet om at den menneskelige visdom er dårskap for Gud sier Goethe: «Es wäre nicht der Mühe wert, 70 Jahre alt

zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott.»

Tanken om en åpenbaring av absolutt karakter i en enkelt historisk religon er Goethe fremmed for. Den intoleranse som henger sammen med troen på kristendommen som den absolute religion var ikke hans sak. Han vil ikke tilhøre noget religionssamfund, noget parti eller sekt, det skulde da være «Hypsistariernes», som han skriver om i et brev fra hans 82de år. «Intet menneske vil kunne undvære den religiøse følelse, men da det er umulig å forarbeide denne alene enten *søker* man eller man *lager sig* proselyter. Det siste er ikke min art, det første har jeg trolig gjennemført, og, fra verdens skapelse har jeg ikke funnet nogen konfesjon som jeg helt ut hadde kunnet bekjenne mig til. Nu hører jeg på mine gamle dager om en sekt, *Hypsistarierne,* som inneklemt mellem jøder, hedninger og kristne, erklærer at de vil beundre og ære det beste og mest fullkomne som de lærer å kjenne og tilbe det forsåvidt som det altså må stå i et nært forhold til guddommen. Da fikk jeg med engang et gledelig lys fra en dunkel tidsalder, ti jeg følte, at jeg hele mitt liv hadde traktet efter å kvalifisere mig som Hypsistarier.»

På bakgrunn av vår forståelse av Goethes religion kan vi nu lettere se hans forhold til Kristus selv. Han opgav tidlig den ortodokse opfatning av gudmennesket som han hadde lært å kjenne i barndommen. Men han lærte å forstå Jesus på en ny måte gjennem brødremenigheten som nemlig menneskliggjorde Jesu person. Dette tiltalte ham og ut herfra kunde han også forstå og vurdere betydningen av Jesu kors.

Goethes forhold til korset er overhodet meget betegnende. Han var grepet av dets mektige innhold, og han så Kristi forhold til lidelsen som det store og eiendommelige for kristendommen. Men han avskyet den måte hvorpå særlig katolikene utstillet korset for alle profane blikk. «Vi drar et slør over hans lidelser, nettop fordi vi ærer dem så høit», sier han, «vi anser det som en fordømmelig frekkhet å utsette disse pinens bjelker og den hellige som lider der for solens blikk, som skjulte sitt ansikt, da en ryggesløs verden påtrengte den dette skuespill — ja å bruke disse hemmeligheter, hvori lidelsens

guddommelige dybde er skjult, til lek og smykker og ikke holde inne, før det verdigste er blitt gement og banalt.»

Hertil svarer hans skjønne ord om korset i diktet «Die Gehemnisse», hvor kristendommen blir med om å betegne religionens fullendelse. Broder Markus kommer ved aftenklokken til den lukkede dør, som er bevoktet av tolv riddere som representerer de tolv religioner, og som her tjener Gud. Han ser over døren et hemmelighetsfult tegn:

Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht
Zu dem viel tausend Herzen sich verpflichtet
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht
Das die Gewalt des bitteren Tods vernichtet
Das in so mancher Siegesfahne weht:
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder
Er sicht das Kreuz und schlägt die Augen nieder.

Men korset får for Goethe en ny eiendommelig betydning, ti når han nærmere betrakter det hemmelighetsfulle tegn, så er det ikke korset alene, men det er korset omslynget av rosenkransen:

Er fühlet neu, was dort für Heil entsprungen
Den Glauben fühlt er einer halben Welt
Doch von ganz neuem Sinn wird er durchdrungen
Wie sich das Bild ihm hier vor Augen stellt:
Er sieht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen
Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?
Es schwillt der Kranz um Recht von allen Seiten
Das schroffe Holz mit Weichheit zu begleiten.

Det er her ikke tanken: «Rosenkrans om kors å binde», nemlig som diktningens forherligelse av korset, som kommer til uttrykk. Det hemmelighetsfulle tegn er meget mere uttrykk for en forening av korset som kristendommens symbol med noget annet, vi kan kalle det skjønnhet eller også humanitet, noget som for Goethe må komme til for å fullkomme hans religion som vel optar i sig korset, men som ikke er korsets religion.

Men dette at Kristus forgjeves hadde ofret sig for sin slekt som ikke forstod ham og tok imot ham, det gjorde ham for

Goethe til en tragisk skikkelse, som han på det dypeste sympatiserte med.

Imidlertid blev det skjebnesvangert for hans forhold til Kristus at han sluttet vennskap med Sveitserdiakonen Lavater, som virket sterkt på ham ved sin originale, sterke personlighet, men hvis Kristusforkynnelse efter hvert frastøtte ham mer og mer. Lavater var ikke dogmatisk innstillet; han var en overbevist biblicist, men han diktet i temmelig høi grad sitt eget syn inn i bibelen, og Goethe hadde et skarpt blikk for dette. Lavater fattet Kristus først og fremst som undergjørende menneske og som det fullendte forbillede, som det absolute menneskeideal, der nettop som menneske er Gud. Han var også fylt av en sterk omvendelsesiver og stillet enhver som kom ham nær overfor alternativet: for eller mot Kristus.

Goethe kunde ikke la sig tvinge av Lavaters Kristusopfatning. Han hadde opdaget at de forskjellige kristne hadde et forskjellig Jesusbillede, og han mente at det var en nødvendighet. Således var det også med Lavater og Frl. v. Klettenberg, hvis samtaler om Kristus han påhørte med levende interesse. Hun forholdt sig til sin frelser som til en elsket som man ubetinget hengir sig til og anbetror sitt livs skjebne. Han behandlet Kristus som en venn, anerkjente og priste hans fortjenester og søkte å ligne ham. «Jeg kunde, sier Goethe, ikke slutte mig helt til nogen av dem, ti min Kristus hadde også antatt sin egen skikkelse efter mitt sinn.»

Og når det nu gjaldt Lavater, så mente Goethe å kunne se, at den Kristus som han forkynte som den historiske igrunnen i høi grad var en fordobling av Lavater selv. Og den Kristusdyrkelse som syntes å hvile på et objektivt grunnlag, viste sig for ham som et subjektivt selvbedrag. Og da han til sist brøt med Lavater, så virket det inn på hans eget forhold til Kristus, som i lengre tid trådte helt i bakgrunnen for ham. Han var også skuffet over de kristne.

Og dog var der tillike en dypere grunn, som vi forstår ut fra hele hans forhold til religionen: Den pietistiske Jesus, slik som Lavater opfattet ham, forekom Goethe som en guddommeliggjørelse av et enkelt menneske på en måte som for Goethe var uantagelig.

Jesus fühlte rein und dachte
Nur den einen Gott im Stillen;
Wer ihn selbst zum Gotte machte,
kränkte seinen heilgen Willen.

Goethe så i Jesus en guddommelig åpenbaring, den høieste av all åpenbaring, men den var ikke for ham den eneste eller absolute. Da Eckermann talte med ham om de store mennesker som har levet før Kristus blandt kinesere, indiere, perser og greker, sa han at Guds kraft hadde vært likeså virksom i dem som i de store jøder i det gamle testamente, og denne Guds åpenbaring mente han fortsatte sig i vår egen tid i de skapende genier i videnskap og kunst.

Men at kristendommen for ham er den høieste åpenbaring fremgår av hele hans stilling til evangelierne og kommer tydelig frem i de bekjente uttalelser kort før hans død. «Selvom den åndelige kultur stadig skrider frem», sier han, «selvom naturvidenskapen alltid videre vokser i utbredelse og dybde, og den menneskelige ånd utvider sig — over kristendommens høihet og sedelige kultur, således som den skinner frem og lyser i evangeliene, vil den ikke nå.»

Og om hans personlige forhold til Kristus vidner følgende ord fra den samme samtale med Eckermann meget karakteristisk: «Spør man mig om det ligger i min natur å vise ham tilbedende ærefrykt, så svarer jeg: Ubetinget! Jeg bøier mig for ham som for den guddommelige åpenbaring av den høieste sedelighets prinsipp.» Men han tilføier: «Og spør man mig, om det ligger i min natur å tilbe solen, så svarer jeg atter: Ubetinget! ti den er likeledes en åpenbaring av den høieste, og den mektigste åpenbaring som det er forundt oss mennesker å fornemme. Jeg tilber i den Guds lys og skapende kraft, hvori vi alle lever og røres og er, og alle planter og dyr med oss.»

Denne sidestilling av Kristus-åpenbaringen med naturens åpenbaring er dypt grunnfestet i ham ut fra den betraktning som var hans «rene, dype, medfødte og innøvede anskuelsesmåte», nemlig «å se Gud i naturen og naturen i Gud, slik at denne forestillingsmåte utgjorde grunnvollen for hele hans eksistens.»

III.

I sammenheng med Goethes stilling til kristendommen er det rimelig også å berøre hans forhold til den kristne moral. I hans «Sturm und Drang» er der et kraftig oprør mot all konvensjonell moralisme, alt Spiessbürgertum er ham forhatt — «Tugend — ich hab' das Wort erst hier unten von ein paar albernen Kerls gehört!» — — «Hättest du nicht zu lange unter der Knechtschaft deiner Sittenlehre geseufzt, es hätte noch was aus dir werden können» (til Wieland) «Ekle Moralisten» ser intet annet enn gode og onde gespenster.

Dette syn på moralen forandrer sig senere i formen, men der blir meget igjen av hans protest mot moralismen, dels på grunn av hans estetiske syn på livet og dels fordi han trodde så sterkt på den menneskelige natur. Vi har alt nevnt hans motstand mot Kants pliktlære som kategorisk imperativ. Han møttes her med Schiller, som formet begrepet «Schöne Sittlichkeit» og som ikke vilde adskille plikt og tilbøielighet, slik som Kant hadde gjort det. Den skjønne sjels moral blir først til når plikten forbinder sig med den indre tilskynnelse, når altså moralen virkelig blir autonom. Schiller fant også i kristendommen denne skjønne moral; han skriver til Goethe i anledning av «Bekenntnisse einer schönen Seele» om det som efter hans mening adskiller kristendommen fra de andre religioner og som altså utgjør dens egenart, at denne «består ikke i noget annet enn ophevelsen av loven, det Kantiske Imperativ, i hvis sted kristendommen vil sette en fri tilbøilighet. Den er altså i sin rene form fremstilling av den skjønne sedelighet eller av det helliges menneskevorden og i denne forstand den eneste estetiske religion.»

Dette syn på kristendommens moral vilde Goethe iallfall delvis slutte sig til, ti også han opfattet omenn med urette Kant som en lovens Moses i motsetning til evangeliet. Og han uttrykker forholdet slik, at «det gamle testamente er lov som strekker sig efter kjærlighet, mens det nye testamente er kjærlighet som strekker sig efter virksomhet.» Goethe betegner da også Kristus som «den guddommelige åpenbaring av den høieste sedeligshets prinsipp.» Men han så nok noget anderledes på kristendommens moralske egenart enn Schiller. Han så i den mere lidelsen og forsakelsen enn skjønnheten.

Han betonte også så sterkt det autonome og det naturgivne i moralen, at han dermed fjernet sig fra enhver tanke om en særskilt kristelig åpenbaret moral. «O der unnötigen Strenge der Moral! — — — da die Natur uns auf ihre liebliche Weise zu allem bildet, was wir sein sollen,» heter det i Wilh. Meister. Og følgende vers gir uttrykk for den autonome samvittighetsmoral:

Sofort nun wende dich nach innen
Das Zentrum findest du da drinnen
Woran kein Edler zweifeln mag
Wirst keine Regel da vermissen
Denn das selbständige Gewissen
ist Sonne deinem Sittentag.

Sammen med humanitetens religion går hos Goethe en human etikk:

Edel sei der Mensch, hilfreich und gut! Men skjønt han anser naturen som den store opdrager og ser hele den moralske fullkommengjørelse som en naturlig utvikling efter ordene: «Das letzte Produkt der sich immer steigernden Natur ist der schöne Mensch und wer weiss ob nicht auch der Mensch wieder nur ein Wurf nach einem höheren Ziele ist» — så skjelner dog Goethe skarpt mellem det menneske som lar sig beherske av driftslivet og det menneske som innordner sig under plikten. Ja, sier han, pliktopfyllelsens heroisme og forsakelsen av det «naturlige» hever sig så høit op at vi uriktig nok opfatter det som noget «unaturlig» eller «overnaturlig» — «so ziemt der blosse nackte Instinkt nicht mehr dem Menschen.» Vi venter av mennesket, at det som menneskeheten har erkjent for godt og rett er levende og virksomt i det. Og vi kaller det *skyld* når den blotte begjæring er sterkere i ham enn de høiere motiver.

Goethes moralske ideal er et dådkraftig liv forbundet med selvbeherskelse. I barnebarnets stambok fant han engang det lille vers av Jean Paul: «Der Mensch hat dritthalb Minuten — eine zu lächeln, eine zu seufzen eine halbe zu lieben, denn mitten in dieser Minute stirbt er.» Han skrev med fast hånd under disse linjer: «Ihrer sechszig hat die Stunde, über tausend hat der Tag! Söhnlein werde dir die Kunde, was man alles

leisten mag.» Den som leker med livet kommer aldri til rette med det, men bare den som overvinner sig selv:

Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben
Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt
Dann kann man ihn mit Freuden ändern zeigen
und sagen: Das ist er, das ist sein eigen.

Det underlige er, at på det punkt hvor Goethes personlige moral blev sterkest angrepet, nemlig ekteskapet, der har han hevdet de klareste kristelige prinsipper. Hans eget «Gewissensehe» er blitt forskjellig bedømt; det var nu iallfall nettop ikke noget kameratekteskap i moderne forstand. Og det kan gjerne være, at han ikke selv har følt sig i strid med de prinsipper som han opstiller i «Wahlverwandtschaften.» Han knytter her direkte til Jesu ord og sier i et brev (til Zauper): «Der sehr einfache Text dieses weitläufigen Büchleins sind die Worte Christi: Wer ein Weib ansieht ihrer zu begehren etc.» Hovedtanken i romanen er den, at livslykken blir tilintetgjort, så snart man vil løse de moralske bånd. Goethe kaller ekteskapet kulturens begynnelse og høidepunkt, det helligste og uopløseligste bånd, men kun lykkelig når kjærligheten forbinder sig med den moralske aktelse. Hvis denne mangler kan der plutselig komme en tredje hvor den uforklarlige likesom forutbestemte sympati gjør sig gjeldende, og der blir da en heftig kamp mellem kjærlighetens naturmakt og den moralske lov. Da står ektefellen overfor et enten — eller: Enten å akte moral og plikt høiere enn de nye begjær og stemninger og å seire ved overvinnelse av naturmakten, eller å hengi sig til lidenskapen og bli tilintetgjort. — «Was ein paar Gatten einander schuldig werden, ist eine unendliche Schuld, die nur durch die Ewigkeiten abgetragen werden kann. Unbequem mag's manchmal sein, das glaube ich wohl, und das ist eben recht. Sind wir nicht auch mit dem Gewissen verheiratet, das wir oft gern los sein möchten, weil es unbequemer ist, als uns je ein Mann oder eine Frau werden könnte.»

Det som kulturen har avvunnet naturen, sier Goethe engang, må man ikke slippe igjen, ikke for nogen pris opgi det. Også ekteskapets hellighet er en slik kristendommens kulturerhvervelse og av uskaterlig verd. Han sier således kort før

sin død: «Man sollte nicht so leicht mit Ehescheidungen vorschreiten; was liegt daran, ob einige Paare sich prügeln, wenn nur der allgemeine Begriff der Heiligkeit der Ehe aufrecht bleibt.»

IV.

Det har alltid vært vanskelig for teologien å ta standpunkt til Goethe, likesom til idealismen overhodet. Det stadig tilbakevendende tema, om hvorvidt han var kristen eller «hedning» viser det. Mange har gjerne villet ta ham til inntekt for kristendommen både på grunn av den stilling han inntar i åndslivet, og fordi de personlig har vært betatt av hans storhet. Men tiltalende er disse forsøk ikke. Og det må være ganske klart, at når nogen vil prøve hans kristendom, ikke på læren, men på livet, så fører det ikke frem; ti i et menneskeliv vil alltid tegn stå mot tegn. At han ikke har vært og ikke har villet være en kristen i nogen slags konfesjonell betydning er iallfall åpenbart, og det vil alltid mislykkes om man vil prøve å gjøre ham til det.

Men selv om vi lar dette spørsmål om Goethe som kristen falle, fordi det jo ikke står til oss å bedømme ham på dette punkt, så blir alltid det spørsmål stående, hvorledes vi som kristne skal stille oss til hans åndelige innsats. Vi vet at teologene særlig i Tyskland stadig knytter til Goethe, mon tro hvor mange bøker og avhandlinger der har et Goethe-ord til motto! Men det kan synes uriktig på denne måte å alliere sig med en åndsretning, som når alt kommer til alt ikke fører til positiv kristendom. Og dog synes det klart, at det er nødvendig for den kristne tenkning å ta stilling til denne fremragende åndsinnsats.

Det kan synes som om en helt negativ stilling anbefaler sig, særskilt nu i vår tid, da man for alvor har fått øinene op for faren ved all «sekularisering», et ord som uvilkårlig melder sig ved gjennemgåelsen av Goethes stilling til kristendommen. Og faren ved humanismen som Goethe utvilsomt representerer, idet hos ham troen på mennesket står overfor den kristne tro på Gud.

Men vil man nu for alvor ryste Goethe av, så blir man gang på gang stanset — dels fordi det er umulig å ignorere ham,

dertil er han for betydelig, og dels fordi man stadig påny blir slått av noget oprinnelig dypt og sant, som det egentlig ikke er mulig å komme forbi.

Det rent negative forhold til Goethe, hvor man åndelig talt brenner hans skrifter vil bety en underlegenhet fra kristendommens side, det vil bety, at man stenger sig ute fra ham, fordi man ikke våger å ta det op med ham.

Bedre vil det være å ta op en kamp, slik som det delvis er skjedd i den nyeste teologi, kampen mot idealismen som kristendommens farlige motstander. Og dog kan man si, at ingen er vanskeligere å bekjempe enn Goethe — just fordi han er så umåtelig *tolerant,* d. v. s. overalt hvor han mener at der foreligger noget oprinnelig og ekte. Man må da egentlig bekjempe nettop toleransens vesen, ti hvorledes skal man kunne bekjempe et menneskes troessetninger, som selv sier, at det overhodet ikke kommer an på *hvad* man tror, men bare *at* man tror, en der som Goethe i samme åndedrett bekjenner sig som polyteist, panteist og deist.

Men dette toleransens vesen henger som før antydet, sammen med hele Goethes estetiske livsinnstilling. Teologene er ofte tilbøielige til å glemme, at han først og fremst er dikter og kunstner. Og estetikeren Goethe er mere innfølende enn han er eksistentiell, likesom han mere er følelsens enn begrepenes mann. Ganske visst har Goethe sett på sin diktning som «bekjennelser», men vi vet at han hadde nettop dikterens evne til å «dikte fra sig» sine inntrykk og oplevelser, som han altså dermed fjernet fra sitt innerste egentlige jeg. Det er ganske betegnende, at han skriver sin livshistorie under tittelen: «Dichtung und Wahrheit.» Han har dermed antydet, at han selv ønsket at man skulde se hans liv i diktningens lys; han har fremstillet sin livshistorie som et kunstverk.

Det viser sig altså, at dette toleransens vesen som vi ønsker å bekjempe, nettop henger sammen med det hos Goethe, som vi i høieste grad må beundre, nemlig hans kunstneriske genialitet. Men tross denne vanskelighet må der skjelnes mellem hans livanskuelse og hans kunstverk. Og kristendommens stilling til ham blir en dobbelt: Den vil måtte ta kampen op mot humanismens ånd med islett av det hedenske som hører Goethe til. Og den kan gjøre det uten frykt, for hans kulturoptimisme

er åpenbar i sin svakhet, og hans mangel på social forståelse gjør at han i dette stykke allerminst kan bli nogen profet for vår tid. Hans synkretistiske religionshistoriske syn er også for en stor del et overvunnet stadium, efterat vi har oplevet den religionshistoriske skoles tidsrum i teologien, som med langt bedre hjelpemidler enn Goethe rådet over, har kunnet utnytte hele verdien av sammenligningen mellem religionene og som derved tilfulle har vist denne metodes begrensning. Men samtidig ligger der i Goethes «teologiske» syn mange sannhetsmomenter som under arbeidet med ham eller mot ham kan bli fruktbringende for teologien, som derfor ikke kan eller bør anse sig ferdig med ham.

På den annen side har kristendommen å ta stilling til Goethes kunstverker som efter sitt vesen ligger utenfor teologiske bestemmelser. De kan altså likeså lite bekjempes som et maleri eller en skjønn musikk. Og når man stilles overfor den geniale innfølende kunstner, så finner man en overveldende rikdom.

Overfor Goethes kunstverk kan vi føle det samme som den unge teolog (Schmied) gav uttrykk for efter en personlig samtale med ham: «Knytter sig ikke til navnet Goethe alle de ideer som mennesket er født til å utvikle og realisere? Gives der en følelse som han ikke følte, et gode som han ikke søkte, en livssannhet, som ikke trådte frem for hans bevissthet og blev hans eiendom? Og er ikke han den fra hvem tusener av edle mennesker henter tilfredsstillelse for sine høieste behov.» Men vi tilføier: dette gjelder Goethe som innfølende kunstner, og vi vil heller i dette forhold til ham se bort fra det personlige, eller se personligheten blott som vehikel for kunstnerisk skapen. Og dette er også i Goethes egen ånd.

Wenn einen Menschen die Natur erhoben
Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt
Man muss in ihm die Macht des Schöpfers loben
Der schwachen Ton zu solchen Ehren bringt.

Hans Ording.

«DEN KOSMISKE KRISTUS»

Karl Ludvig Reichelt: Fra Kristuslivets Helligdom. — Foredrag og meditasjoner. 1931. — 162 sider. Forlag: Den kristne Buddhistmisjon, Oslo. For Danmark: G. E. C. Gad.

Man har ikke lest langt før man skjønner at der i Reichelts bok mindre er tale om en tankegang som kan analyseres enn om en *anklang* i forfatterens sinn som ber om gjenklang i vårt eget. Hans middel er «den hellige innføling» (s. 21). Den vil han også forutsette hos oss, hvis vi skal forstå ham. Uten å være villig hertil, vil vi bare gjøre forfatteren urett. Dermed ophører imidlertid ikke vår trang til *også* å få klarhet og koncishet. Vi vil derfor i det følgende la både gjenklang og gjenmæle få komme frem.

Det hele starter med en stor utvidelse av vår religiøse sfære. «Det egentlige, det viktigste åndsinnhold ved religionen, ligger høiere oppe eller rettere lengere inne — bakenfor alt det som er trådt frem i den ytre, historiske virkelighet.» Her, i denne «religionens indre arena», møter de innviede «på en ganske særlig måte Gud.»

Denne religionens «altomspennende oververden» er ikke utilgjengelig for oss mennesker. Hvis vi er riktig innstillet og har evnen til religiøs innføling «gir denne religionens lyse oververden sig til kjenne på tusen forskjellige vis.» Endog ute i naturen kan man opleve den, nemlig når naturen oplater sig for en og blir «en mektig tone fra livets indre guddommelige fjernspill.» Hvor meget mere da i kunst, videnskap, historie o. s. v.

Men at der eksisterer en slik oververden, hvorfra alt slags liv på jorden er utstrålinger og åpenbaringer, det ser man best derav at der på vidt adskilte steder på kloden omtrent samtidig kan finne sted særegne men høist beslektede «utstrålinger av aktivitet, av impulser.» Der nevnes særlig tre slike tider:

Først den omkring 500 f. Kr. hvor en likeartet impuls stråler ut i Buddha, Laotse og Pytagoras. Dernæst tiden omkring Johannesevangeliets tilblivelse, da åndsbeslektede utstrålinger manifesterer sig samtidig — og uten nogen jordisk kommunikasjon — hos Johannes og i Bhagavadgita og i Lotusskriftet. Endelig pekes der på samtidigheten av Luthers frigjørende innsats og fremkomsten av Det rene lands skole.

Reichelt ser *religionen* som et moderutspring for alle de enkelte religioner på jorden, og religionen i denne oververdslige forstand kalles da «sjelen i det hele, religionenes innerste kildevell, den indre og egentlige arena bak tidens tynne forheng, hvor den egentlige og den viktigste planlegning og virksomhet foregår.» (Billedsprog er ikke for logikere; sjel — kildevell — arena er alt sammen bare belysningsforsøk for den ting Reichelt har for øie: et oververdenens centrum av livsvirksomhet).

Det heter nu om denne central at «just her er det at han som var Ordet fra evighet, Guds mektige Logos, Kristus Jesus, utfører sitt kongelige arbeide.» De utstrålinger vi møter i religionsstifterne er faktisk alle mer eller mindre dårlig eller godt opfangede stråler fra Kristus, «Guds altomspennende logos.»

Uten at det nevnes, er det det vi pleier kalle Kristi pre-eksistens, Ordet som var hos Gud, som Reichelt her tillegger en bestemt *aktivitet*. Der er for Reichelt kun denne ene central-makt i alt: Kristus. Alle andre er utstrålinger av ham. Gjennem Kristus blir vi derfor «knyttet sammen med alle de gode åndsmakter på det indre plan ... Vi er i Kristus knyttet sammen med forløperne: Israels profeter, de benådede seere i det gamle Hellas, Egyptens, Indias, Kinas store vismenn. Alt og alle kommer oss så underbart nær i Jesus Kristus» (s. 98).

Forklaringen er den at Kristus fra evighet har *virket* som Logos, ikke bare *været* Logos; det vil si han har vært det organ hvorigjennem Gud har grepet inn i tilværelsen. Derfor er kristendommen *fremfor nogen annen* Jesu Kristi religion; men «vi merker også i de andre hans velsignede fotspor; han har nemlig så meget å gjøre med religionenes innerste kildespring; han står dem alle så usigelig nær. Kristus har stått bak disse religioner og disse kulturer. Derfor er der dannet så meget som er av Kristus i deres ordkar, deres anelser, deres hellige lengsler.» Det øvrige i disse religioner er derimot av annen rot, og

dette er det farlig for oss å knytte til. Det er bare *ovenfra sett* at det som kommer fra samme kilde er av samme kvalitet. Sett fra jorden er slagget ofte mest fremtredende.

— Her er der, som man ser, gjort alvor av å realisere en altets Kristus, en utstrålingscentral av aktivitet gjennem alle tider. Der er ikke en gnist av virkelig religion eller visdom i verden som ikke skriver sig fra Kristus. Han har virket fra tidenes morgen.

Dette er den ene side ved den «kosmiske Kristus.»

Men i ordet «kosmisk» ligger der jo også noget av *stoffet;* en kosmisk Kristus er derfor ikke bare sjelenes frelser, men også stoffets. Dette er lite utført i boken, men det heter f. eks. at «hans frelsesverk strekker sig ut *til hvert støvfnugg,»* (s. 110). Altså ikke bare til «all skapningen» i betydningen det levende, men også til alt det døde stoff, som jo ikke da lenger kan anses som «dødt». Hvert grand står i livets tjeneste, og er dermed underlagt Kristus og forbundet med ham.

Således blir da Kristus den ved hvem alle ting er blitt til, i universet og i historien. Ikke engang materien er uavhengig av Kristus, men på sett og vis energibestemt og skjebnebestemt i ham.

Det lar sig ikke nekte at der er noget storladent i dette, noget som tar pusten fra en hvis man da ikke straks henskyter det hele til de ville fantasiers verden. Skal vi gjøre dette?

Der vil hos enhver kristen være gjenklang for det gigantiske i anslaget, men nogen av oss blir vel kjøligere og kjøligere jo fler detaljer der søkes opvist. Det spørres vel i det hele om ikke disse trekk hører til de ting som kan anes på forklarelsens bjerge men som det ikke er givet oss her nede i dalen å se enkeltheter i.

Og «meditasjonstimer» er tross alt ikke det samme som ophold på forklarelsens bjerg. Man får ikke særskilte «budskap» i meditasjon. Hele dette begrep er efter mitt skjønn noget som lett frister til tåket utglidning. Når det heter hos Reichelt at «ved bønn og meditasjon kommer man *riktig i føling med* den herliggjorte Kristus» (s. 125), da er vi ikke på evangelienes linje. Det er ikke sant at vi nogensinne skulde kunne få «en hovednøkkel, en nøkkel som lukker op selv til «dypderne i Gud»».

Reichelt taler i denne forbindelse meget om englene. Der er adskillig i dette som har gode evangeliske tilknytningspunkter. Reichelt vil gjøre alvor at vi har englevakt hver for oss. Men når det så heter at englene skulde være virksomme særlig i meditasjonen, da steiler iallfall jeg. Simpelthen fordi Jesu evangelium ikke lærer mig det, ja lærer mig om en annen og ganske bestemt talsmann som er den eneste. Reichelt sier om meditasjonen: «Den er en hellig introduksjon, ikke til englene i sin almindelighet, men til en meget bestemt ledende englegruppe, med hvem vi får samarbeide; en gruppe som just der bak tidens tynne forheng er sysselsatt med iverksettelsen av de store visioner.» (s. 138). Dette kan ikke være annet enn fromt fantasteri for hver den som ingen annen «meditasjon» kjenner enn den oplysning *av ordet og livsveien* som ånden gir oss — i andakt *såvel som i livets gjæring og avklaring.*

Herved er vi kommet til et vesentlig punkt: det historiske blir borte hos Reichelt. La gå at de historiske sekunder vår slekt lever, er bagateller sub specie aeternitatis, de er dog for oss de avgjørende. Og det er i disse jordisk-historiske forhold at Kristus har møtt oss, og fremdeles vil møte oss hver dag. Der ligger i denne vår begrensethet noget som Kristus gjør til evighetsverdi. Selve det *personlige* ved ham er en optagelse av våre sjeler i hans samfund. Han har sagt at der er meget vi ikke behøver å vite nu av det som er bak forhenget, men det som vi behøver, det har han sagt oss. Der er noe besnærende ved å løfte på «det tynne forheng» — men vi er absolutt ikke kallet til det. Og gjør vi det, — innbilt eller virkelig — så har det lett for å flytte vårt interessecentrum vekk fra det «småaktige» innenfor vår egen vesle horisont — hvor dog for oss det hele avgjøres.

Derfor ser vi også hos Reichelt lite til den *broder* som het menneskesønnen. Han er overalt Logos, over-konge, kosmisk veldig. Dermed blir hans *frelse* også av en — skal vi si *utvidet* art? Der er noget verdifullt i Reichelts påpeken av at frelse ikke bare betyr utfrielse, men fremfor alt innlevelse i et nytt liv. «Frelse er overflyttelse i Guds elskede sønns rike.» Men der blir noget svevende ved denne frelse. Og dette igjen henger sammen med synet på mennesket. Det sees ikke under synspunktet av dom og frelse, men der tales stadig om at vi er i

samarbeide med beslektede åndsmakter bak forhenget. «Gud har satt oss på forskjellige strålebaner» heter det flere ganger, og Kristus «knytter oss sammen med de gode, sterke åndsmakter på det indre plan, de som arbeider på samme strålebane hvorpå vi selv er satt.» Endog før vi blir født er det slik. «Det vesentlige ved barnet viser tilbake til Guds vesens uutgrunnelige dyp. Det er i mange måter bestemt før det kommer inn i verden. Det er satt inn *på en bestemt strålebane,*» (s. 144, uthevelsen er gjort av Reichelt selv). «Hver enkelt av oss er en inkarneret Gudstanke som skulde realiseres i verden.»

Kampen, lidelsen, det avgjørende slag mellem ondt og godt i vårt liv, er ikke dermed satt utenfor, men alt dette synes dog å bli noget sekundært. Menneskesjelen er satt på en strålebane fra først av, det gjelder om å fortsette på den like linje og fullføre den. Synden blir eventuelt digressioner, utglidninger. Derfor blir hele det etiske, både i menneskets vesen og i frelsens art, mer tilbaketredende. Det kosmiske forløp er så veldig at en enkelt sjel blir lite imot denne oververden. Sjelen som slagmark, — sammenstøtet mellem makter — den ubetingede overgang fra mørke til lys, innpodningen *fra nytt av,* — alt dette synes bli matt for oss.

Alt henger organisk sammen. Når slagmarkens alvor og spenning viker fra vårt sinn ved det langt overveldende inntrykk av «det guddommelige fjernspill» fra den «lyse» oververden, da blir *Gud* en annen for oss. Han blir harmonienes Gud. Et så viktig begrep i kristendommen som *kjærlighet* kommer i fare for å miste sin etiske polspenning, den mellem dom og nåde: «kjærligheten (også slik som den er åpenbaret i Kristus) er innbegrepet av den klareste og mest viljebestemte *drift til harmoni*» (s. 145). Derfor blir Gud ikke den Gud vi har synderens *beven* for. Vi er jo fra før fødselen satt på hans strålebaner. Det er symptomatisk at Reichelt ikke tåler ordet frykt. Han skiller ikke mellem frykt og *redsel* og ser derfor ikke at man nok i Kristus blir fri for redslen, men ikke for fryktens beven overfor Gud. Alt dette er for ham ophevet i «kjærlighetens og frihetens hellige lov.»

Derfor betyr døden ikke heller nogen som helst forandring i våre kår. «Døden er en fysisk prosess som hverken gjør oss verre eller bedre.» Dette er en logisk følge av at menneskets

jordbundethet anses som noget helt uvesentlig, vi er allerede hernede kosmiske stråler. Dette at vi er født av kjød betyr ikke en særegen vesenstilstand også for vår ånd, et vilkår som totalt endres ved døden. Derimot fremholdes det med rette at døden ikke må anses som en «magisk forvandlende prosess», — hvad der jo helt stemmer med den kristne betraktning at døden i sig selv ingen frelse er, men likeså meget kan være det motsatte. Men den kristne betraktning er samtidig den at der er forskjell på forkrenkelighet og uforkrenkelighet, og at de jordiske vilkår er et Guds særlige opdragelses- og prøvelsesmiddel, så det er av evig betydning for oss å være «i verden» og at det betyr noget helt nytt å bli tatt ut av verden.

Det er således ikke bare relasjonen mellem vår verden og religionens oververden som forrykkes, det er også spenningen i det etisk-religiøse liv og Kristi stilling i lidelsen og frelsen som synes bli en annen. Kristus blir større, mer altomfattende, mer kosmisk gigant, men han blir fjernere for mig lille lidende ulykkelige utestengte sjel. Og denne gigantiske Kristus synes også opsluke Gud. Slik går det alltid når Kristus gjøres til det altbeherskende i tankegangen. Gud blir en skygge i det fjerne, en nominell Gud. Vi kan ikke finne oss igjen som *barn hos Far* i denne strålebane vi er satt på. Og på den annen side: det er Gud som skal være *majestet*, det er Gud som lever og som virker i alt. Det betyr en forringelse av Kristus å la Kristus skyve Gud tilside.

— Men kanskje er alle disse tanker en urett mot Reichelt. Han skriver alltid i god tro. Han vilde sikkert overfor det her fremholdte si: kjære venn, jeg er enig i alt; men jeg hadde denne gang til opdrag å fremheve *noget særlig* uten at jeg dermed vilde sette noget annet utenfor, — min bok er ikke et system, men meditasjoner som *forutsetter hele vår kristne tro.* — Dette forstår jeg. Der er også i boken klare advarsler mot religionsblanderi. Og i Reichelt selv er den levende Kristus så sterk at det vilde være usømmelig av oss å glemme det fordi om han *også* har fantasier som *for oss* synes fjerne og uklare. Men boken her fremtrer allikevel som en veileder inn i Kristuslivets helligdom, og da må også vi få lov å gi forfatteren *våre* tanker til svar.

Det er jo ellers så klart at det er *situasjonen derute* som har bestemt disse syner. «Vi kan ikke bringe Østens folk en Kristus som bare spenner over 2000 år.» Derav trangen til en vidt, ja en *alt omspennende Kristus.* Sannhetsmomentet deri er innlysende også for oss mer historisk snevre vesterlendinger. Det pompøse i opslaget er betagende. Men for oss er en «kosmisk Kristus» dog noget sekundært, noget av en blott *bakgrunn* for den oss åpenbarede frelser. Vi tar gjerne imot perspektivenes forlengelse, men vi kan ikke flytte centret fra det meget lokale sted på Golgata og inn i en indre arena bak et forheng.

Her forekommer det mig at Reichelt *for* sterkt utsondrer og ophøier Johannes-evangeliet. Det virker som om dette evangelium var en ny og særegen åpenbaring av Kristus. Reichelt ser en særskilt Johanneisk tid imøte. Og han kan si om en nylig avdød prest som hadde en lignende forventning at «hans livssol sank fagert i hav under strålene av den Johanneiske tids fulle solopgang.» Dette er for sterkt. Johannesevangeliet er ganske visst en særegen Guds gave til oss, men løsgjør man det fra det fruktbare spenningsforhold til de tre andre, da er vi kommet på vidvanke. Og likesom Reichelt derfor har kjent et særlig kall til å finne Johanneiske linjer av kosmisk — stundom tales der også om over-kosmisk-art, så må andre avbalansere ham ved å holde fast på den realistiske side ved åpenbaringen.

Hvordan man nu enn her stiller sig, så er og blir det et egenartet fenomen med denne Reicheltske buddhistmisjon. Han må få føre sin gjerning ut efter sitt kall. En slik innsats må ikke stanses av trangbrystethet hos oss som har et annet syn på forskjellige ting. Ikke heller Reichelts noget vel adjektiviske og superlativiske sprogføring, det stundom noget smektende i uttrykksmåten, har vi lov å la oss stanse av. Hjertelag og spontanitet har sin egen fasong. Det er en utvidelse av vår horisont som skjer når vi på en gang oplever både gjenklang og gjenmæle i vårt sinn overfor en slik helhjertet innsats.

Eivind Berggrav.

ERLING EIDEMS HYRDEBREV

Av res. kap. ARNE FJELLBU.

Efter gammel sedvane i de svenske kirke har den nye biskop over Uppsala erkestift utsendt et hyrdebrev samtidig med sin tiltredelse.

Disse hyrdebrever er ikke kortfattede skrivelser, de er bøker, erkebiskop Eidems utgjør en bok på næsten 100 tett-trykte sider, tilsalgs i enhver bokhandel.*)

Med stor spenning gikk jeg til lesningen. Det fortelles at den biskop som innviet Erling Eidem til hans høie stilling i sin ordinasjonstale dvelte meget lenge ved Nathan Söderblom, hans store forgjenger. Det kunde føles som om den byrde han fikk å bære, blev ennu tyngre derved. Og slik har vi vel alle, helt fra Söderblom døde, sett hans efterfølger på en krevende bakgrunn.

Det kan derfor ikke hindres at man går til lesningen av den nye erkebiskops hyrdebrev med tankene rettet på Söderblom. En meget uheldig innstilling hos leseren, men vanskelig å undgå.

Allikevel går det så under lesningen, at man blir helt grepet, ja likefrem fortryllet av den nye mann.

Erkebiskop Eidems hyrdebrev er blitt mig en oplevelse, en av de sjeldne, som man gjemmer på og kan ta frem og glede sig over lenge.

Hengivent og vakkert omtaler han sin forgjenger, «som ännu för ett år sedan på et så oförlikneligt sätt förde denna samma stav, som nu har blivit satt i min klena hand. Mannen med den glänsande begåvningen, den sällsamt rörliga, underbart mångsidiga, med de vida, världsomspännande vyerna, med det strålande, oemotståndliga väsendet, med det varma,

*) *Herdabrev* till kyrkans tjänare inom Uppsala Ärkestift. En hälsning från Erling Eidem, Svenska Kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

för all nöd klappande hjärtat, med den flammande entusiasmen för det som han ansåg rätt och gott, med den hängivna kärleken til Sveriges kyrka, med den enkla kristentron på Gud, Faderen, och den han sänt, Jesus Kristus, såsom sitt livs centrum» — — —

«Inför det levande, för oss alla förpliktande minnet om honom må vi stanna. Låt oss i djup vördnad och tacksamhet allesamman böja våra huvuden — — —

Och låt oss samfällt och av hjärtat bedja den gamla sköna, kristna bönen: *requiscat in pace, et lux perpetua luceat ei.*»

Skjønnere og sandere kunde han ikke anerkjenne sin store forgjenger.

Det er nok ikke tilfeldig, når erkebiskop Eidem efter denne omtale av Söderblom kommer med betraktninger over hvordan nådegavene er forskjellig fordelt. De er ikke bare ulike store — «högeligen olika» — men de er også i høi grad mangehånde. «Ja, det er väl igrunden så, att var och en har fått sin alldeles särskilda gåva, karakteristisk för honom ensam. Det är den det gäller att trogent bruka. Utan att avundsamt skela efter vad som har beskärts en annan. Och utan att i försagdhet låta modet nedslås av tanken på vad som har kommit en annan till del. Enkelt och helhjärtat må vi, var och en, vara trogne i det vi hava fått.»

Pastor *Oscar Krook* tidligere svensk legasjonsprest i Oslo, har i «Svenska Dagbladet» gitt en meget interessant omtale av Erling Eidems hyrdebrev. Han omtaler det som et særegent dokument, «out of the way». På sine hold vil det bli følt som en stor skuffelse. Det overrasker, skriver han, nærmest ved alt det går forbi. Det har ikke et ord om sosiale synspunkter, kulturell betoning, aktuell preken, dogmenes avskaffelse, nye ritualer, nødvendigheten av å få kvinnelige prester. Intet sies om nye propagandametoder, intet om fredsspørsmålet, avholdssaken, det seksuelle spørsmål, ungdommens forvillelse. Intet om psykoanalyse og skriftemål.

Det er riktig nok. For alle dem, som ventet noget slikt av hyrdebrevet, må det bli en skuffelse.

Men det gir mere enn aldri så berettigede og nødvendige aktuelle betraktninger. Man leser brevet og sitter tilbake med en egen tone i sinnet som klinger lenge.

Det henger delvis sammen med hans sprog. Han omtaler selv blandt dem som har øvet størst innflytelse på ham den kjente domprost i Lund, professor Pehr Eklund, som bl. a. har vakt hos ham kjærligheten til det enkle og naturlige og ukunstlede, i tanke og ord og optreden. Erling Eidems sprog er også enkelt og naturlig, og dog med en forunderlig inderlighetens pathos. Hans far «hade valt köpmannens och industriidkarens levnadsväg. Framgång blev honom beskärd i hans händers verk.

I Trondheims minnerika metropolitankyrka vigdes han samman med sin brud. Hon hade sit hem i denna stad. I flera generationer hade släkten sått och skördat i Tröndelagens gamla bygd». Der er musikk i dette sprog.

Stor fortrolighet med bibelens sprog preger forøvrig hans skrift. Men det som veier tyngre er at han eier den personlige myndighet som skal til for å kunne gjøre de gamle ord til sine egne, uten at de virker uekte. Han kan bruke ord, som hos andre vilde virke hule, bruke dem slik at vi drages med. Hvor mange kunde slutte en henvendelse til sine embedsbrødre slik: «Fäder och Bröder. Mitt brev är til ända. Gud give sin välsignelse til det som här är skrivet. Härefter kommer jag personligen til Eder, ej längre såsom den helt obekante. Jag anhåller om Edert förtroende. Bedjen för mig att visdom och fasthet måtte beskäras mig för mitt ämbetes utövning, så och den kärlek som tror allt, hoppas allt och aldrig vänder åter. Bedjen för mig att jag måtte tillväxa i det liv som är fördolt med Kristus i Gud. I skola alltid vara i mine förböner, mina älskade. Gud vare med Eder alla. Amen.»

Det som gir den dype tone som klinger så lenge i dette Erling Eidems hyrdebrev er dets religiøse innerlighet. En stor del av brevet er også optatt med en meditasjon over ordet i Kolosserbrevet (3. 3): «Eders liv er skjult med Kristus i Gud», et ord, som han gjør til en selvbekjennelse: «*Vårt* liv er skjult med Kristus i Gud».

At Erling Eidem har eiet en særlig nådegave, når det gjaldt slike bibelmeditasjoner, har vi lenge visst. En eiendommelig form og et sterkt kristelig innhold har hans bøker, f. eks.: «Den lidande Guden» og «Han som var ock som är». Den samme særpregede «metode» bruker han også i denne avhand-

ling over det dype Paulussted, ord for ord avvinner han det innhold.

Vi får også bestyrket vårt inntrykk av at Sveriges nye erkebiskop er en kristen mystiker. Selv tar han også i dette skrift mystiken i forsvar, idet han riktignok avgrenser den kristne mystikk mot all personlighets-opløsende uendelighets-mystikk.

Mens jeg leser hyrdebrevet, denne introduksjonsskrivelse til prestene i Uppsala erkestift, er det et ord som stadig kommer i mitt sinn. Erkebiskopen nevner ikke ordet, men det er også et ord fra Paulus, «min egen apostel», som han kaller ham: «Og jeg, da jeg kom til eder, Brødre, kom jeg ikke med mesterskap i tale eller i visdom, idet jeg forkynte eders Guds vidnesbyrd, ti jeg vilde ikke vite noget iblandt eder, uten Jesus Kristus og ham korsfestet.»

En slik beslutning synes også å tale ut av Erling Eidems brev til alle pastorer i hans stift. Derfor samler han sin erkebiskoppelige hilsen i ordet: «Eders liv er skjult med Kristus i Gud». Derfor ender han sin meditasjon over dette ord slik: «*Samling ock fördjupning* i ock omkring det direkt och centralt kristligt-religiösa, det är framför allt detta, som göres oss behov, mina kära och värderade Ämbetsbröder, ja, detta mer än något annat».

Pastor Oscar Krook gjør opmerksom på at man nu har fått en åndelig etling av Henrik Schartau på erkebispestolen. Hos oss vilde vi si: den nye erkebiskop er pietist. Det beste er kanskje å la all slik rubrisering fare. Sikkert er det i hvert fall at denne samme inderlighetens representant på den gamle bispestol åpent og ærlig sier sin mening om teologiens betydning for kirken: «Jag har all förståelse för de många fromma som med största ängslan se på den fulla åskadnings- och lärofriheten vid de teologiska fakulteterna, där de blivande prästerna fostras för sitt kall. Huvudsakligen från lekmanna-håll, men emellanåt också från prästerligt, höjas krav på en bekännelsemässig begränsning av denna frihet. Härtill skulle jag helt enkelt vilja säga att den obundne forsknings- och lärofriheten är intet mindre än ett livsvillkor, en *conditio sine qua non,* för fakulteten såsom lem i universitetet. Om den undervisning som vid universitetet meddelas verkligen skulle komma att innebära en allvarligare hämning för kyrkans livsintressen, då måste hon avstå från de høgst betydande förmåner det innesluter for hennes bli-

vande tjänare att få utbildas vid en *universitas litterarum,* ock taga prästutbildningen i egen hand. Men så vitt jag förstår — jag är visserligen genom mitt forflutna part i målet — är situationen för närvarande ingalunda sådan, at den skulle göra en dylik åtgärd önskvärd, än mindre nödvändig.» — Og så formaner han til å ta med de teologiske fakulteter i sine bønner. Og sterkt legger han sine prester på sinne å være studerende menn.

Sveriges kirke har atter fått en erkebiskop.

Arne Fjellbu.

PRIMITIVISME OG MEKANISERING

Av dr. RICHARD ERIKSEN.

Den svenske forfatter og litteraturkritiker *Sven Stolpe* har nylig i en bok med titelen «Livsdyrkare» (Bonniers 1931) opprullet en rekke billeder fra det moderne kulturliv, som på en interessant måte belyser «primitivismen» i vår tid. Istedetfor primitivisme bruker han også betegnelsen «det nye hedenskap» og mener da dermed en dyrkelse av det rent animale sanse- og driftsliv i motsetning til kulturlivet. Også tidligere tider har jo hatt sine livsdyrkere, som har lovprist naturen og angrepet kulturen, f. eks. Rousseau. Men den kulturlede som preger vår tid, er ikke så naiv og idealistisk som Rousseaus. Den søker ikke tilbake til naturen fordi naturen er god og kulturen ond, men fordi kroppens, sansenes og driftenes gleder — de biologiske eller «vitale verdier» — er de høieste og de største livsverdier. Man vil ikke forsake livet til beste for kulturen, men heller ofre kulturen for livet. Derfor kommer teknikkens betydning for det moderne menneske mest til å ligge i den forhøiede livsdyrkelse, den muliggjør, de potenserte farts- og livssensasjoner. Og i sporten dyrkes gleden over at kroppen fungerer sterkt, smidig og usvikelig. Filmen er ikke et uttrykk for sjelløs mekanisering, men mest en lek med øienslystens sanselige charme. Den endeløse diskusjon om de seksuelle problemer går hånd i hånd med en nakenhets- og driftsdyrkelse, som fullstendig befrir sig fra tidligere tiders forestillinger om synd og skam. Og mens den nye seksualmoral, som Ellen Key forsvarte, bygger på en uinnskrenket anerkjennelse av kulturverdiene, finner den bekjente spanske filosof som Stolpe citerer — *Ortega y Gasset* — at det karakteristiske for det nye seksuallivs moderne apostler er deres likegyldighet for kulturen. De krever seksuelle reformer for bedre å kunne nyde livet, og det er dem fullstendig likegyldig om resultatet blir en minskning på kulturens konto. Det ledende motiv for 80-årenes frihetskamp på det seksuelle område var kulturoptimistisk. Det ledende motiv

i det moderne menneske er nydelseskravet, lykkehungeren. I den nyeste svenske lyrikk som vel har sine paralleller i de fleste kulturland, finner Stolpe særlig karakteristiske uttrykk for disse tendenser. «Det er som om den unge generasjon med lede og vemmelse vender sig bort fra det skapende kulturvirke, fra naturens opdemning ved forskjellige former av forsakelse, for istedet derfor å finne den eneste pålitelige og holdbare lykke i sansenes frenetiske ekstase. «Også i det politiske liv og i funksjonalismen finner Stolpe trekk som bidrar til å belyse den moderne livsdyrkelse, og han har et morsomt kapitel om den svenske «Kreugerromantikk», den nye svenske kraftfølelse, som knyttet sig til dyrkelsen av trustmennesket slik det fremstiller sig i en finansmann som Ivar Kreuger.

Man må ikke misforstå disse knappe gjengivelser derhen at Stolpe roper akk og ve over *alle* disse foreteelser. Det er efter hans mening flere sider i den moderne livsdyrkelse som kan virke som en sund motvekt mot det han kaller den «svenske aleksandrinisme». Men i det store og hele innebærer dog primitivismen efter hans mening en alvorlig kulturfare, hvilket vel også blir særlig tydelig i hans korte kapitel om den engelske forfatter *D. H. Lawrence,* den nyeste diktnings store profet, hvis nu avsluttede livsskjebne blev tragisk, men også lærerik. Lawrences tragedie var den at han vilde «ofre sin sjel for sitt legeme» og ikke kunde forbinde sin forfinede sjelelige følsomhet med det mål han fremfor alt attrådde: å være «den sterke hane» i det seksuelle forhold til kvinnen, den ubestritte seierherre, som bedøver kvinnen ved sin lysts ubetvingelige kraft.

Et spørsmål som man lett vil komme til å stille sig efter lesningen av Stolpes bok er dette: I hvilket forhold står denne moderne primitivisme til den mekanisering som ellers anses for det mest fremtredende karaktertrekk for vår kultur? Mekaniseringen virker jo livsdrepende og står derfor i en skarp motsetning til livsdyrkelsen. Man kan også utvilsomt opfatte livsdyrkelsen som en reaksjon mot mekaniseringen. Men man kan også si at der består et visst allianseforhold mellem mekaniseringen og den primitive livsdyrkelse. For å illustrere denne allianse vil jeg anføre hvad en psykolog som med stor iver forherliger den moderne teknikk, nylig har skrevet til forsvar for arbeidets mekanisering. I den moderne kulturkritikk har det jo lenge vært fremhevet at også den menneskelige arbeider i de

moderne bedrifter blir en maskine, fordi han ustanselig må gjøre de samme grep om igjen. Et slikt arbeid kan man ikke bli glad i, det skjærer alle de følelsesbånd over som knytter arbeideren til det produkt han frembringer. Men vedkommende psykolog (Giese) mener at denne mekanisering av arbeidet også har sine gode sider som fullstendig avkrefter den anførte kritikk. Ti når hendene arbeider fullstendig automatisk, behøver man ikke å tenke på arbeidet. Man kan tenke på andre ting og i fantasien dvele ved alle de gleder og nydelser som man i sin fritid kan hengi sig til. Altså: arbeideren skal dele sitt sjelsliv mellem en fullkommen automatisk virksomhet og dagdrømmer, hvori han tar fritidens livsnydelse på forskudd.

Jeg skal ikke opholde mig ved virkningene av en slik sjelelig spaltning, men bare gjøre opmerksom på, at når det liv som dyrkes, blir så primitivt at det ensidig opfattes som «sansenes frenetiske ekstase», da opstår det — tross motsetningen — et betydningsfullt fellesskap mellem mekaniseringen og livsdyrkelsen. Dette fellesskap ligger deri at både arbeid og nydelse (eller livsdyrkelse) blir fullkommen *upersonlig*. Et arbeid som foregår ganske automatisk, mister enhver personlig karakter, og det samme er tilfelle med en livsdyrkelse som ikke kjenner noget høiere enn øieblikkets sanserus. Stolpe finner da også i den litteratur som beherskes av primitivismen, en utpreget likegyldighet for alt hvad der har med personligheten og dens utvikling å gjøre. Man merker intet til personlighetskamper eller de moralske konflikter som de fører med sig. «En intensiv innlevelse i en skjebne møter man ikke. Skriver da denne gruppes medlemmer ikke romaner? Jo, men endog i deres romaner savner man det konsekvente personlighetsstudium. Istedetfor viljekonflikter som knapt kjennes, trer usammenhengende øieblikksbilleder av en ofte poetisk karakter, skinnende sensasjoner og uhemmet sanselig ekstase.»

Betrakter vi mekanisering og primitivisme fra dette synspunkt, så representerer de begge i forening en mektig tendens til å gjøre mennesket til et upersonlig *massemenneske*. Også massefølelsen har som bekjent sin «frenetiske ekstase» hvori alle personlighetskamper og all ansvarsfølelse forsvinner. Masserusen er likeså primitiv som sanserusen, og dyrkelsen av begge deler faller derfor lett sammen. Siden *Lebon* skrev sin bekjente bok om massens psykologi vet vi at de enkeltes åndelige

nivå synker jo mer de sammensveises i massefølelsen i store forsamlinger. Men man må ikke forveksle masse med folk eller massesjel med samfundsånd. Et folk er i mange henseender det motsatte av en masse når vi betrakter det som en åndelig-historisk størrelse. Folket har åndelig fysiognomi og karakter, mens massen er ubestemt. Folket er rotfestet, massen er rotløs. Folket er en bærende grunn for kulturen. Massen er mer lik en avgrunn som opsluker kulturen, eller en stormflod som overskyller den. Likesom havet ikke avgir nogen aker til å dyrke, således kan en masse som er løsreven både fra himmel og jord, ikke føde eller nære en kultur, men bare opløse den. Allikevel kan massefølelsen likesom havet imponere ved sin velde og kraft, og slektskapet mellem massefølelsen og de upersonlige naturkrefter avgir stoff til virkningsfulle kunstneriske effekter. Men der ligger i massefølelsen et fiendskap mot personligheten og dens frie utvikling hvorpå samfundsånd og folkeånd bygger. Til et folk svarer personlige førere, til en masse svarer en tyrann. Naturligvis har vi sjelden med en rendyrket massefølelse å gjøre. Men den er en stigende bestanddel i tidens fysiognomi.

Richard Eriksen.

EN BOK OM GEORG BRANDES

AV dr. HARALD BEYER.

«Kierkegaard er Brandes' store forbillede som handlende og lidende væsen, hellenismen er grundlaget for hans æstetiske opfattelse.»

Disse ord i *Paul V. Rubows* siste bok, «*Georg Brandes og den kritiske tradition i det nittende aarhundrede*»[1]) vil kanskje få mange til å stusse og komme med innvendinger. Iallfall stemmer de lite med den populære opfatning av den store fornekter. Men de sier en vesentlig del av sannheten om ham. De rammer også en pæl gjennem det kritikkløse sludder som atter og atter reiser hodet, at hans antikirkelige innstilling — hans «kristushat» som enkelte ynder å kalle den — skulde bunne i hans jødiske avstamning. Der er ingen grunn til å spille flere ord på dennne agitatoriske frase. Den som leser Rubows bok, vil iallfall innse at Brandes' dannelsesinnhold ingen ting har med jødedom å bestille. Hans ånd fikk sin form av dansk senromantikk på J. L. Heibergs tid og av tysk hellenisme i Winckelmanns ånd. Han så på grekerne på samme måte som Schiller dengang han diktet «Die Götter Griechenlands».

*

Næsten alle som har skrevet om Georg Brandes, har tatt stilling for eller imot. De har skrevet panegyrikker (Sven Lange, Osvald Hansen, Henri Nathansen) eller pamfletter (Konrad Simonsen og andre). Bare få har optrådt som verdige motstandere, *Helge Rode* og tildels *Harald Nielsen,* dessverre ikke *Henning Kehler.* Næsten ingen har prøvd å se ham innenfra, å måle hans storhet og hans begrensning. *Jørgen Bukdahl* har forsøkt på det. Men dypest har *Rubow* trengt i sin artikkel «*Georges Brandes*» fra 1927, i skriftene «*Georg Brandes og hans Lærere*» og i «*Dansk litterær Kritik*».

---

[1]) Levin & Munksgaards Forlag (Kjøbenhavn 1931).

Rubows siste bok er en rent videnskapelig undersøkelse av Brandes' dannelseskilder, hans åndsform og forutsetninger. Den handler ikke om den metode som han lærte av de franske kritikere *Taine* og *Sainte-Beuve*. Om dette emne har han skrevet en annen avhandling[1]). Nærværende bok handler — som forfatteren sier — ikke om Brandes' verktøi, men om hans briller.

På bunnen av den store kritikers hele virksomhet finner Rubow en eiendommelig blanding av pietet og opposisjonstrang. Brandes blev hele livet tro mot de avgjørende inntrykk han mottok før han fylte 25 år. Dypere sett eksisterer bare det 19. århundres litteratur for ham. Derfor er han uberørt av og uimottagelig for fransk klassisisme. Men med utgangspunkt i senromantikk og gryende realisme arbeider han sig bakover i tiden til renaissancen — som han ser med tyske briller — derfra til hellenismen og fremover igjen til Voltaire; men aldri kom Ludvig 14's tid ham virkelig nær, heller ikke den latinske litteratur, som han ser på med den tyske romantikks forakt, ja her møtes han rent ut med Grundtvig. På samme måte fengsles han ikke av det gamle testamente, men leser det nye med Kierkegaards briller. I sitt syn på hellenismen bygger han på den samme antitese av livsglad, virkelighetsnær gresk ånd motsatt livs- og billedfiendsk kristendom og jødedom som Hegel og Heine. Dette var også hans vei til Nietzsche.

I sin vurdering av Brandes' kritiske virksomhet har Rubow mange skarpsindige bemerkninger. Han er fullt på det rene med at Brandes ikke kunde skrive om annet enn det som berørte ham personlig, fikk hans sjel til å svinge med eller hans vrede til å blusse op. Rubow kommer derved til å fremheve det sterkt dikteriske element i den store kritikers verker. Det gjelder kanskje mest Shakespeare-boken. Som dikteren forholder sig til helten, forholder her kritikeren sig til dikteren. Som Renan dikter om Jesus, dikter Brandes om Shakespeare. I det hele betoner Rubow sterkt — og med rette — heltedyrkeren i ham. Boken vil bidra til å fjerne den populære misforståelse at Brandes vesentlig er negativ.

De avsnitt av boken som har krav på størst interesse, handler om forholdet til *Kierkegaard*. Rubow har fått adgang til

[1]) Første gang trykt i «Edda» (VI).

å nytte Brandes' dagbøker gjennem et langt liv og svært mange av hans brever. Derved har han kunnet korrigere og utdype adskillige steder i «Levned». Han kan bevise sin påstand om at strukturen i Brandes' ånd er kierkegaardsk ved å gi et levende og gripende billede av den religiøse krise som Kierkegaard førte den unge student op i. Ja, han har lov til å hevde at «neppe nogen av Kierkegaards kristne tilhængere har staaet mesterens tanke nærmere».

Det var i 18—20 årsalderen at Brandes gjennemgikk denne krise. Forbløffende kierkegaardsk virker de ord han skriver i dagboken julaften 1860: «Jeg havde følelsen af at være det eneste menneske i København, der tænkte paa, at i denne nat var Christus født .... Forundte Gud mig blot productionens salighed». Og 27. oktober 1861 skriver han at Kierkegaard for ham er «kvalitativt forskellig fra alle andre». Om hvor dypt krisen gikk, forteller nogen ord fra dagboken samme aften: «Jeg har søgt hvile og fundet hvile og salighed i bønnen, har kæmpet seierrigt med mig selv, og Gud har været mig naadig». Samme ånd og tone er der over optegnelser fra 1862, altså efter at han har fylt 20 år: «Jeg maa skamme mig som en hund ved at ville give mig ud for tænker, jeg, et daarligt hoved, et usselt hoved, et svækket, kraftløst og jammerligt menneske. Kierkegaard er det eneste menneske, for hvis storhed jeg føler mig som intet».

I de følgende år kom Brandes jo bort fra kristendommen, og samtidig opgav han den absolutte vurderingsmåte. Rubow viser at han søkte hjelp hos *Goethe* mot den anti-humane ånd fra Kierkegaard. Men krisen i 1860—62 forklarer at hans ånds holdning hele livet blev den enkelte og subjektiviteten, selv om innholdet skiftet. Brandes kjemper mot romantikerne i «Hovedstrømninger» og finner Kierkegaard bak dem. Han vil vise at den danske litteraturs kilder er forgiftet, og så er det grunnlaget for sin egen dannelse han kommer til å vende sig mot. Rubow peker på at Kierkegaard er betingelsen for hans forståelse av de viktigste åndsretninger som behandles i «Hovedstømninger». Men krisen forklarer også at den bok Brandes kom til å skrive om Kierkegaard i 1877 — tross ensidigheten og den polemiske innstilling — på vesentlige punkter lodder dypere enn nogen annen til dags dato. Men meget lenger føl-

ger Rubow inntrykket fra Kierkegaard hos Brandes. Det er selvsagt tilstede i hans dyrkelse av Nietzsche, den store ensomme. Og i de tre siste bøker som oldingen skrev, har han vendt tilbake til enten — eller — holdningen. «Sagnet om Jesus» stiller kravet fra «Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift»: ja eller nei, full tro eller hel fornektelse. Ja, han er på en måte nærmere Kierkegaard enn nogensinne. I «Indøvelse i Christendom» heter det jo at man av historien ikke kan vite noget om Kristus. Nettop derfor er han paradokset. Man skal tro, fordi det er absurd. Brandes konkluderer ved å henvise til denne bok. Men hos ham er fortegnet negativt. Rubow sier: «Brandes' mentalitet var ganske sikkert alle dage en ynglings, og ynglingen er idealist. Men den idealisme Brandes repræsenterer, var Kierkegaards; selve de størrelser, der indgik i hans ligninger, var Kierkegaards, om end med modsat fortegn .... Brandes formaaede ikke at rive sig løs fra de lænker han var lagt i: naar han var naturalismens talsmand, da var det i opposition mod Kierkegaard; naar han fordybede sig i Goethe, da var det for at hylde den store mester, som Kierkegaard havde bekæmpet, og søge lægedom hos den ene for de saar den anden havde slaaet; naar han skrev med hel sympati og halv forstaaelse om Voltaire, da var det fordi han kæmpede som Kierkegaard mod «l'Infame»; i Nietzsche og Shakespeare søger han kierkegaardske træk. De Stuart Mill'er og Fredrik Dreier'e blev aldrig af hans folk».

*

Brandes har både i godt og ondt betydd adskillig mere enn Rubows bok gir inntrykk av. Vi kan nevne hans tallrike innlegg i dagens strid eller hans stolte holdning under verdenskrigen. Det som Rubow skriver om, er hans virksomhet som kritiker og forsker. Også der har Brandes sine dyders feil. Det er jo en lettvint sport å gripe ham i rene «bommerter». Men også i selve grunnopfatningen, synet på grekerne f. eks. eller Shakespeare, er der meget som ikke svarer til moderne forsknings synsmåter. Brandes bygger på opfatninger som hersket i hans ungdom blandt danske og tyske hellenister og romantikere, eller han prøver — som i Shakespeare-boken — å

rekonstruere dikterens liv av hans verker efter et personlig skjønn.

Rubows avhandling er — som nevnt — en kritisk undersøkelse av en kritikers arbeider, og jeg skal vokte mig for å øve kritikk i 3dje potens. Derimot kan det være på sin plass å si nogen ord om forfatterens metode, som er svært ulik den subjektivitet som var Brandes' styrke som skribent og stundom hans svakhet som forsker. Rubow vil gjøre litteraturgranskningen så videnskapelig som råd er. Han mener at den har et mere objektivt grunnlag enn historien. Det er jo så at historikeren må dra sine slutninger av begivenheter som ikke er mere; stundom må han også rekonstruere hendingene. Litteraturhistorikeren har sitt stoff gitt, selve de verker som foreligger og kan studeres. Som naturforskeren kan han gjøre sine iakttagelser. Dette sier naturligvis ikke at han kan nå den absolutte sannhet. Newton hadde jo et verdensbillede, og Einstein har et annet.

For å tilfredsstille kravet til en videnskapelig holdning undgår Rubow konsekvent et så ukoncist ord som «*utvikling*». Han sier: «Udviklingsteorien hænger som et fatum over hovedet paa historikeren og paatvinger ham en fortolkning av kendsgerningerne, som i de fleste tilfælde falder ret ensartet ud.» Han mener at Brandes' «utvikling» — likesom Kierkegaards — var slutt i 25 års alderen. Siden *valgte* han bevisst mellem teoriene ut ifra sine forutsetninger, gjorde altså et sprang eller tok parti.

Også ved sin metode og sitt grunnsyn på litteraturgranskningen har Rubows bok krav på interesse.

Harald Beyer.

INTERSKANDINAVISK KULTUR

JØRGEN BUKDALS KRITISKE IDE

Av højskolelærerforstander Bo Bojesen Rud, Askov.

I denne vinter har vi her i de nordiske lande faaet forelagt de første to bind af et stort anlagt «interskandinavisk bogværk» paa ikke mindre end 30 bind, et værk, der paa den moderne sprogvidenskabs initiativ søger at give en alsidig oversigt over den særegne nordiske kulturs frembringelser og vækst i forhistorisk tid og i den første del af den nyere tid, særlig paa de omraader, hvor almuen har sat sit præg paa den aandelige udvikling.

Af de to bind, der er udkommet i aar behandler det ene, værkets XXVII bind, kunsten, og det andet IX bind folkevisene, folkesagnene og folkeeventyrene. Begge disse bind giver et klart udtryk for værkets idé: at belyse den nordiske kultur med fremhævelse af det autoktone islæt, der har særpræget kulturen i de forskellige lande.

Hvert bind er skrevet af en eller flere videnskabsmænd fra hvert af de nordiske lande, og bøgerne kommer paa den maade til at bestaa af en svensk, en norsk, en finsk og en dansk afhandling eller samling af afhandlinger om de emner værket behandler, og giver derfor paa en maade, vi ikke før har set, et udtryk for de interskandinaviske kulturspændinger.

Selve værkets fremkomst er overordentlig betydningsfuld, det bygger paa modsætningerne og giver udtryk for en moderne interskandinavisme, der i sit dialektiske syn paa den nordiske kultur er væsensforskjellig fra det forrige aarhundredes romantiske skandinavisme, hin naive tid da begejstrede studenter faldt hinanden om halsen rørt til taarer over lighederne. Den taalte ikke virkelighedens prøve, 1864 kom, og den gik i graven, Ibsen huggede i granit dens hvasse gravskrift. Christoffer Bruun mindes nu som repræsentant for en lille flok, hvis karakter tvang dem til at gøre illusionen til virkelighed i deres liv, det blev romantikkens sidste heroiske «quand même» til virkelig-

heden, der var forskellighed og forskellighed i alt fra kulturens inderste sarte hjerteblade i almuens skjulte liv og til de mindst ideele ydre interesser.

En moderne interskandinavisk kultur maa derfor bygge paa disse forskelligheder, og først og fremst lære at forstaa de andres særpræg saa dybt som det er muligt, — og der sker dog noget paa denne front; i Danmark er der stadig flere og flere for hvem digtningen paa landsmaal ikke længere er en irritation men en opgave, — en opgave som man maaske endnu lader ligge, men lader ligge med en stedse daarligere samvittighed. Et baade glædeligt og sørgeligt træk er det, at man i danske reoler ofte finder Olav Duuns «Medmennesker» staaende side om side med Gunnar Gunnarsons danske oversættelse. Der er i hvert fald en udvikling begyndt, der i stridsspørgsmaal, der er eller kan fremkomme, kan skabe den forstaaelse af den anden part, der kan gøre norske og danske fra uforstaaende og derfor usande fjender til sande modstandere.

De to udkomne bind af «Nordisk Kultur» skal ikke her gøres til genstand for anmeldelse, disse linjer er skrevet for at understrege værkets ideologi og dets forbindelse med Jørgen Bukdahls kritiske værker og norsk og dansk aandsliv og digtning; han er interskandinavismens førende kritiker, hans sind rummer den nordiske kulturs spændinger.

De to første bind af værket, bøgerne om Norge, blev paa grund af værkets ide begrænset til en behandling af det nationale Norge, der for danske læsere ikke blot var et «skjult Norge» men ogsaa et aldeles ukendt. Bjørnson, Ibsen, Lie og Kielland blev forbigaaet i tavshed, dem kendte vi hernede tilstrækkeligt til, de dækkede og skjulte fuldstændig Hans E. Kinck, Garborg, Olav Duun og andre, der ikke havde et iøjnefaldende islæt af dansk aand. En saadan udvælgelse er i et kritisk værk selvfølgelig berettiget, den gav bøgerne brod og bid, billedet af Norge i dansk litterær bevidsthed blev efter at disse bøger var udkomne mere sandt.

Ganske uberettiget var det derimod at mene, at værkets ide nødvendigvis maatte paatvinge de to bind om Danmark en tilsvarende udelukkelse af en større eller mindre gruppe af danske forfattere, uberettiget fordi vi i Danmark aldeles ikke har en antitetisk spænding, der kan sammenlignes med den, der

findes i Norge mellem dalenes norsk-nationale kultur og den dansk-norske intelligenskultur. I Danmark har vi et fint dialektisk sammenspil mellem en national hjemstavnskultur og en ikke mindre national, europæisk indstillet bykultur, der vilde gøre behandlingsmaaden i de to bind om Norge til en ganske vilkaarlig uretfærdighed, hvis den blev direkte overført til og gjort gældende overfor det danske stof.

Sammenspillet findes ganske vist ikke mellem digterne selv; een gaar til bunds i et vestjydsk sogn og ser ikke langt ud over dets grænser, en anden indstiller sig via Kallundborg paa europæiske bølgelængder og aner ikke noget om livet i Reersø, men dette forhindrer ikke, at deres værker indgaar som dele i det dialektiske sammenspil i den almindelige danske kultur.

I Danmark bliver det derfor nødvendig for en kritiker, der vil give et sandt billede af det nationale, at afgrænse et samlet omraade, at Bukdahl er den eneste, der har formaaet at gøre dette og derigennem skabe en rig syntese af dansk aand, som den har givet sig udtryk i litteraturen, gør jo ikke hans værk mindre betydningsfuldt, navnlig naar det sammenlignes med de andre førende kritikeres publikationer, der næsten alle kan klippes ud af et eller andet hovedstadsblad, hvis krav til kronik er det der først og stærkest falder læserne i øjnene. Bukdahls næsten febrile selvstændighedstrang har lykkeligvis spærret ham vejen til en saadan fast stilling som kritiker ved et dagblad, der ellers laa smukt banet for en mand med hans evner.

Hvor finder nu Bukdahl et kritisk tilknytningspunkt for en national idé i dansk aandsliv, naar han ikke vil overføre de norske bøgers behandlingsmaade til Danmark og ikke vil begrænse sin behandling til at omfatte et «indre Danmark og dets forskelligartede hjemstavnsdigtning. Sagt kort: i aaret 1864 — nederlaget paa Dybbøl, det store mærkeaar for den, der ikke vil nøjes med at forstaa brudstykkevis, men føler trang til at se den store sammenhæng i dansk aandsliv. Dette hænger naturligvis sammen med at han har levet sit barndomsliv og ungdomsliv nær Kongeaagrænsen og i nøje forbindelse med den sønderjydske befolkning, hos hvem det nationale ikke blot er noget skjult i gemyttet, der drager næring fra et medmenneskeligt fællesskab, men ogsaa noget, der er klart og selvfølge-

ligt udfoldet i personligheden og karakteren, og derigennem bliver baade skæbne og lidelse.

I den sønderjydske befolkning, der netop i det daglige er selvfølgeligt rodfæstet i det nationale, og hos hvem danskheden ikke slaar ud i retorik som hos mænd, der efter et kort besøg, vender tilbage til København «derovre fra grænsen», eller har været med kongen paa Dybbøl, er det man skal søge den danske nationale kamps heroer. Til denne befolkning har Jørgen Bukdahl et nøje kendskab, der i det skjulte og hemmeligt ligesaa afgørende er stof og næring for hans bøger om dansk national kunst som den digtning han direkte behandler.

For at styrke genforeningshaabet og styrke sig trods nederlaget samlede folket efter 1864 sin bedste kraft, søgte at bringe alle almuekulturens skjulte knopper til udfoldelse i kulturlivet. Almuen blev frigjort til personligt liv, blev udløst fra den snævre verden bag sognegrænser og herredsgrænser, hvor den tidligere havde levet sit liv og fik større horizont. Vækkelser af folkelig og religiøs art gik over landet, andelsforetagender, højskoler og valgmenigheder saa lyset, paa enhver maade søgte man indad at vinde, hvad udad var tabt.

Bag alt dette er Grundtvig, den folkelige idés fader, den drivende kraft. Han havde som ung oplevet nederlaget i 1807, og det havde mærket ham for livet; nu kom der i 1864 et nyt nederlag, og de ideer folket da søgte at virkeliggøre, var netop dem, der hos Grundtvig blev skabt ud af oplevelsen af folkets nederlag i 1807.

Nederlagets kaar blev den fælles forudsætning for alt dansk aandsliv efter 64. Skyggen fra Dybbøl bjerg staar tydelig tegnet i den danske digtning, i begyndelsen meget skarpt som hos Herman Bang, Henrik Pontoppidan og Karl Larsen, senere da aarhundredets sol havde nærmet sig horizonten blev den mindre skarp, men til gengæld meget større.

Har man først forstaaet dette, forstaar man ogsaa at 1920 maa blive et nyt mærkeaar i dansk aandsliv, en periode afsluttes og en ny begynder den dag kongen rider over den gamle grænse, — en ny periode, der bliver langt vanskeligere og langt farligere, fordi det nu engang er sundere at leve paa et nederlag, hvis virkninger man stadig maa styrke sig imod, end det er at leve paa en sejr, som det tidligere slægtled har vundet.

De gamle nord og syd for Kongeaaen levede deres liv væbnet til strid, den nulevende slægt staar i hvert fald i fare for at komme til at leve deres liv væbnet med kritik. De gamle vandt indad, hvad udad var tabt, det levende Danmark blev stadig mindre men stadig stærkere. Den nulevende slægt staar overfor den opgave at vinde indad hvad udad er vundet, en langt vanskeligere opgave blandt andet fordi aandelige værdier ikke kan henlægges, men maa vindes paa ny hver dag.

Men den ungdom, der lever nu og maa og skal løse denne opgave staar i fare for at blive eensidig optaget af økonomiske spørgsmaal og de sociale skillelinjer, der stadig skærpes og uddybes.

Det vi mere end alt andet trænger til er en røst, der med overbevisende kraft og myndighed og med oplevelsens varme kan videre om den usociale samhørighed, der tværs igennem alle sociale skillelinjer forene alle danske i et folkeligt fællesskab, til en national enhed inden for det større Danmark, der i 1920 blev vort.

Det er denne røst vi hører i «Dansk national kunst» og «Det moderne Danmark»; de er skrevet ud fra den overbevisning at et folks liv spejler sig i dets digtning, naar denne tages i sin helhed, og man ikke bevidst eller ubevidst nøjes med den del deraf, der er skrevet af forfattere, der har samme forudsætninger, og har levet deres liv i samme kredse som en selv. De er skrevet for at bevare og styrke det nationale fællesskab, den usociale samhørighed, der dybt under alle klassemodsætninger og al meningsstrid forener alle danske, og samtidig er den fælles undertone i Aakjærs sublime poesi og Michaelis's slebne lyrik i Martin Andersen-Nexøs menneskelige kunst og Valdemar Rørdams malmfulde vers.

Den danske litteratur er blevet et kritisk storværk rigere, et værk der er al grund til at sige tak for, fordi det netop fremkommer nu, midt i en tid, hvor ogsaa den kunstneriske kritik er udartet til en fordækt social meningsstrid.

Bo Bojesen Rud.

MASKINEN OG RELIGIONEN

Av ingeniør Alf Vetlesen.

I den moderne kulturfilosofi er maskinen og dens innflydelse på kulturlivet og kulturfenomene tatt op til inngående behandling. Den første som slynget slagordet «sjelelivets mekanisering» ut over verden var formodentlig Walther Rathenau, den tyske industrimagnat og kulturfilosof i sitt skrift «Zur Mechanik des Geistes». Skriftet vakte opsikt og Rathenau fikk tilhengere og efterfølgere. Senere har Oswald Spengler fordømt hele den moderne maskincivilisasjon til snarlig undergang i sitt dikterisk og profetisk inspirerte verk: «Untergang des Abendlandes». Spengler har tatt temaet «Der Mensch und die Technik» op til spesialbehandling i et nettop utkommet skrift med nevnte titel, og fremsetter den påstand at hele vår kultur er blitt til en maskine og at utviklings-dramaet har nådd til 5te akt, med *Finis* i klart sikte. Påstanden er drastisk, men muligens ikke uten sin berettigelse, og i hvert fall av interesse.

Har maskinen hatt en så dyptgående virkning på hele det moderne kulturliv, vil det religiøse liv heller ikke ha undgått dens innflydelse, om enn ikke direkte så indirekte.

Oswald Spengler har i sitt ovennevnte hovedverk trukket op et vidunderlig billede av kristendommens barndom og barndomsmiljø.

I 6te kapitel av avsnittet: «Probleme der arabischen Kultur» heter det: Det uforlignelige, hvorved den unge kristendom hever sig over alle religioner i denne tidlige periode er Jesu skikkelse. Der finnes i alle hine store tiders fremtoninger intet som lar sig stille ved siden av den. Den som dengang leste om, og hørte om, hans lidelseshistorie, således som den for kort tid hadde tildratt sig: den siste ferd til Jerusalem, det siste bange måltid, fortvilelsens time i Getsemane og døden på korset, ham måtte alle legender og hellige eventyr om Mithras, Attis og Osiris forekomme tomme og flate. Her finnes ingen filosofi. Hans uttalelser som ennu ord for ord var bevaret i hans di-

siplers erindring, op til deres alderdom, er som et barns midt i en fremmed syk verden. Der finnes ingen sociale betraktninger, ingen problemer, ingen grublen. Som en stille, salig ø hviler disse håndverkeres og fiskeres liv ved Genesareths sjø midt i den store Tiberius' tid, fjernt fra all verdenshistorie, uten nogen anelse om virkelighetens stridigheter, mens rundt omkring de hellenistiske byer lyste med sine templer og teatre, det fine vestens selskap og pøbelens larmende adspredelser, de romerske kohorter og den greske filosofi».

I skildringens gang finnes også følgende uttalelse:

«Hvis man vil ane hvor fremmed Jesu indre liv er for oss alle — en smertelig erkjennelse for vesterlandets kristne, som gjerne vilde knytte sin fromhet i indre henseende til ham — så forsøke man å senke sig ned i det eventyrets verdensbillede som var hans».

Således er det også.

Hvis man fra den stille, virkelighetsfjerne, evighetssøkende eventyrverden som helt levet i forventningen om «*de sisste ting*» vender sig til det moderne, maskinredne, rastløse, rotløse, roterende liv, har man den tenkbar største og *i realiteten uforsonlige kontrast.* Med fabrikkene og maskinene har et nytt og religionsfiendtlig element holdt sitt inntog.

Det er konstatert av mange. For å citere et eksempel sier Hermann Keyserling i sitt siste arbeide [«Amerika der Aufgang einer neuen Welt»]: «Vi trer således utvilsomt inn i en avgjort antireligiøs tidsalder, massene blir med hvert år mindre religiøs innstillet». Den ytterste konsekvens av utviklingen kan man iaktta i Russland, hvor en ny stat, en ny tilværelsesform, skal bygges op helt på *maskinbasis,* hvor fabrikken og maskinen forsøkes plasert i kirkens sted og hvor befolkningen søkes agitert op til den opfatning at den er en ny tids *maskinkorsfarere.*

Det religiøse liv har sin rot i det emosjonelle, mystiske, irrasjonelle, men maskinens verden er kold, klar, intelligensbestemt, rasjonalisert, standardisert.

For igjen å citere Spengler i hans hovedverk (avsnitt: «Die Maschine»): «Man har følt maskinen som et djevelens verk og med rette, den betyr i den troendes øine Guds avsettelse».

Og på et annet sted: «Maskinen er djevelens, slik har den ekte tro alltid følt det».

Arbeideren i det moderne verksted med sin kjedefabrikasjon står dag efter dag foran et forbirullende bånd og utfører den samme operasjon d. v. s.: han er i strengeste forstand en *Robot*, et maskinmenneske. Gjennem videnskapelige metoder er sørget for at de bevegelser han utfører representerer et minimum av muskel- og tankeforbruk, et maksimum av «nytteeffekt» (som det tilstrepes ved enhver maskine).

Kan et åndelig, enn si et religiøst liv, blomstre op av en slik mekanisk, hård maskinjordbund? Har slagordet *arbeidets velsignelse* nogen betydning mer i den moderne fabrikk?

Må ikke alle de bløtere instinkter, som religionen appellerer til, forkomme og forherdes under et slikt hårdt, til døden ensformig, termitarbeide? Denne form for arbeide utsletter også enhver individualitet.

Som arbeidet er standardisert, standardiseres menneskene. Man lever kollektivt, i standard-rekkehuser, i arbeider-termit-byer.

(I Russland arbeides der målbevisst hen på å utslette individualitetsfølelsen og opelske den «*kollektive massesjel*»).

Kristendommen er imidlertid i første rekke bygget på den *personlige, helt individuelle indre oplevelse.*

Det viser sig også at de eneste interesser, som trives ved siden av fabrikkarbeidet er: *Sporten*, samt kino, radio og Fordbil.

De gamle kristelige symboler: Tro, håp og kjærlighet, blekner til fantomer i den nye atmosfære.

«*Mitt rike er ikke av denne verden*». Disse ord fremheves og understrekes av Spengler som noget av det fundamentale ved den kristne lære: ord, som der ikke kan røres ved, som ikke på nogen måte kan bortfortolkes. Men hvordan passer ordene inn i den nye maskinverden hvor *alt* er av denne verden?

I maskintidens første epoke var der ledende ånder som klart innså og profeterte, at maskinens innførelse ikke betød nogen lykketilvekst i menneskehetens husholdning, blandt dem Carlyle og Ruskin.

Utviklingen har ikke gitt dem urett. Man kan ikke si at begrepene lykke og tilfredshet gror i industriens fotspor.

På den annen side er den industrielle utvikling og innstilling en jernhård tingenes nødvendighet, således som kampen for tilværelsen har utviklet sig, og det gjelder å komme tilrette med den, så godt eller slett det går.

Den moderne tids tenkere antyder, at der må skapes et «*nytt spirituelt liv*», på basis av den nye maskinkultur. Således sier Keyserling i det tidligere citerte verk:

«De kommende århundres store opgave består åpenbart i å skape et nytt spirituelt liv på grunnlag av den nye tekniske tidsalder».

Hvorledes kan imidlertid hverken han eller nogen annen si. Løsningen ligger sikkert hverken i teosofi, antroposofi, Christian Science, Steinerske Geisteswissenschaften, eller psykoanalyse, for å nevne nogen av den nyere tids spirituelle nyskapninger. Snarere skulde man være tilbøielig til å helde til Einsteins mening, når han antyder, at fremtidens religion vil bli en *kosmisk religion.*

Herbert Spencer skrev i sin tid:

«Den religiøse utvikling vil være fullendt, når det anerkjennes at mysteriet er større enn religionene hittil har antatt. Religionen antok et relativt mysterium, et mysterium som kunde avsløres. Men mysteriet er absolutt, når intet billede, ingen tanke mer slår til».

Overfor det kosmiske mysterium, den kosmiske uendelighet, eller ubegrensede endelighet, slår ingen tanke til. Dette mysterium har noget fascinerende og løftende for tanken, et religiøst element.

(En tenker har engang sagt, at det menneske er religiøst, som lever i et bevisst samliv med det kosmiske).

Poetisk uttrykt:

So lang die Sterne kreisen
am Himmelszelt
vernimmt das Ohr den leisen
Gesang der Welt:
«Dem seeligen Nichts entstiegen,
der ewigen Ruh
um ruhelos zu fliegen
Wozu! Wozu!

En kosmisk religion gir ikke noget svar på dette spørsmål.

Den mangler helt det personlige, trostefulle element, som menneskeheten — den kristne — hittil har klynget sig til.

En kosmisk religion kan ikke bli nogen religion for «de lidende og fortrykte».

Den vil nødvendigvis få noget av stjernenattens kjølighet over sig: ophøiet, streng, fjern.

Alf Vetlesen.

KIRKE OG DEPARTEMENT

NOGEN BEMERKNINGER TIL BISKOP EIVIND BERGGRAVS SVAR TIL EKSPEDISJONSCHEF S. OFTENÆS

Jeg har vært i nogen tvil om jeg skulde skrive mer om denne sak i «Kirke og Kultur». Efter anmodning av den forrige kirkestatsråd skrev jeg som ekspedisjonschef en redegjørelse til biskop Berggravs artikkel om «Balanse mellem stat og kirke». Når denne redegjørelse, ved hvis juridiske utredning professor dr. jur. N. Gjelsvik intet har hatt å bemerke, sammenholdes med biskopens nevnte artikkel skulde jeg tro, at der foreligger tilstrekkelige oplysninger om, hvad der må antas å være *gjeldende rett* i det pågjeldende forhold, og det er egentlig ikke en ekspedisjonschefs sak å uttale sig om en eventuell nyordning og hvad dermed måtte stå i forbindelse. Efter innholdet av biskopens svar vil jeg dog ikke undlate å fremkomme med nogen ytterligere bemerkninger til nærmere forklaring og mulig undgåelse av mistydning forsåvidt enkelte punkter angår.

I.

Biskop Berggravs bemerkninger om formalia kan i sin almindelighet være vel og bra nok. Jeg kunde også skrive en del om de ting, men det kan som også biskopens svar synes å illustrere bli nokså misvisende å bygge op en almindelig regel på grunnlag av et spesielt ekstraordinært forhold (biskop Berggrav kaller det — side 102 i «Kirke og Kultur» — «et isolert og unikt fall»). Jeg må innskrenke mig til å omhandle det forhold den *foreliggende sak* gjelder og *i denne sak* vilde det efter min mening i tilfelle alene dreie sig om en *tom* formalitet. Som tidligere oplyst (K. K. side 194) var det i det foredrag som lå til grunn for kongelig resolusjon av 16. mai 1930 om utnevnelse av en residerende kapellan, omhandlet såvel domprostens som biskopens uttalelser mot utnevnelse til prest i vår kirke av en fra-

skilt mann som har giftet sig igjen, og departementet bemerket at man efter de foreliggende oplysninger ikke kunde anse det som tilstrekkelig grunn til å tilsidesette vedkommende prest, at han hadde giftet sig på nytt efterat hans hustru forinnen hadde inngått ekteskap. Forholdet hadde også (som tidligere oplyst i annen forbindelse) vært forelagt *Justisdepartementet* som i skrivelse av 5. april 1930 hadde anført: «Derimot er det ikke riktig å utelukke en ansøker uten nogen *konkret* vurdering, bare fordi biskopen er av den prinsipielle opfatning at fraskilte som gifter sig på ny ikke bør være prester.» Biskop Lunde nektet den 28. mai 1930 å utferdige kollats. Der forelå mellem utnevnelsen og biskopens kollatsnektelse intet som ikke allerede var oplyst i resolusjonsforedraget, og bortsett fra kollatsnektelsen forelå der således intet som skulde gi grunn til ophevelse av den ved resolusjonen stedfunne utnevnelse.

Efter den geistlige lønningslov av 14. juli 1897 § 37 har en geistlig embedsmann senest innen 4 måneder efter utnevnelsen å overta sitt embedes betjening medmindre departementet tillater fristen forlenget. Å henstille til den utnevnte frivillig å trekke sig tilbake (K. K. side 104) eller å søke resolusjonen ophevet på grunn av, at den utnevnte skulde mangle en av «de for stillingens innehavelse nødvendige forutsetninger» var der ingen som helst grunn eller berettigelse til, når man — med professor Gjelsvik — må gå ut fra at Kongen i tilfelle kan bemyndige vedkommende til uten biskopens kollats å innsette sig selv i embedet. Biskop Berggrav anfører — side 212 — at han for sin del ikke har noget å bemerke ved den pågjeldende utnevnelse. Man har grunn til å gå ut fra at minst en til av de daværende biskoper forsåvidt hadde samme opfatning som biskop Berggrav og departementet. Protokollkomiteen — Innst. O *IV* B. 1931 fant heller ikke noget å bemerke ved utnevnelsen.

Selv om man hadde måttet gå ut fra, at samtlige biskoper var imot utnevnelsen og for nektelse av kollats hadde dette efter det foran oplyste ikke kunnet lede til nogen forandring av utnevnelsen, og det var da selvsagt at vedkommende måtte overta og innsettes i embedet. Man hadde ellers måttet suspendere vedkommende og anlagt sak for å få ham fradømt embedet, hvad der jo i og for sig vilde ha vært selvmotsigende og en prosess som det på forhånd var oplagt, at man vilde tape.

Man var selvsagt opmerksom på at det å utnevne en embedsmann (Grunnlovens § 21) og det å dispensere fra Alterboken (Grunnlovens § 16) er to forskjellige slags regjeringshandlinger (Berggrav side 213), men selv om de kirkelige handlinger som grunnlovens § 16 omhandler utelukkende er henlagt under Kongen (K. K. side 202) kan — se professor Aschehougs Statsforfatning kap. 52 § 13 — Stortinget grunnlovsmessig komme til å øve betydelig innflytelse på Kongens benyttelse av den ham i § 16 tillagte myndighet «ti det kan ikke være underkastet tvil at benyttelsen av denne som av all annen i statsrådet utøvet myndighet står under Odelstingets kontroll.»

Efter det foreliggende måtte man imidlertid som nevnt anse en resolusjon i det her pågjeldende tilfelle som en fullstendig *tom* formalitet, en formalisme, som i virkeligheten ikke vilde ha vært egnet til å «verge» men til å bringe de av biskopen så høit skattede «formalia» i vanry.

Når biskop Berggrav påberoper tilsvarende forhold i Danmark og Sverige er dette misvisende. Når forholdet som i Danmark må ordnes ved lov stiller jo saken sig anderledes. Vi må holde oss til hvad der er den gjeldende rettsordning i *vårt* land, og her behøves ingen lov i dette tilfelle, likesom det står til Kongen (og ikke biskopene) å avgjøre, hvorvidt ordinasjon og kollats skal være nødvendig for at en prest rettelig skal kunne tiltre sitt embede, eller om der i det enkelte tilfelle skal dispenseres fra Alterbokens bestemmelser om ordinasjon og kollats.

En resolusjon om tillatelse for vedkommende prest til å innsette sig selv vilde her fått omtrent følgende lydelse:

«Ved kongelig resolusjon av 16. mars 1930 blev N. N. utnevnt til residerende kapellan i N. N. menighet.

Oslo biskop har meddelt, at han ikke kan utferdige kollats for vedkommende prest, og Oslo domprost, at han ikke kan foreta innsettelsen.

Om grunnen hertil — at vedkommende prest efter å være skilt hadde inngått nytt ekteskap — er der gjort rede i det til grunn for nevnte resolusjon liggende foredrag, hvor man efter de om forholdet foreliggende oplysninger ikke fant, at dette var gyldig grunn til å tilsidesette vedkommende. Da han er lovlig utnevnt til embedet og plikter å overta dette, må man

efter biskopens og domprostens nektelse av kollats m. v. foreslå, at der blir meddelt sådan dispensasjon fra Alterbokens bestemmelse om presteinnsettelse, at N. N. bemyndiges til å innsette sig selv i embedet. Man skal således innstille:

«Den til residerende kapellan i N. N. menighet utnevnte N. N. bemyndiges til å innsette sig selv i embedet».

Om enn en sådan resolusjon som oftere bemerket under omstendigheter *som i det her forcliggende tilfelle* må ansees overflødig kan der jo ikke være noget til hinder for, at der i et eventuelt nytt tilfelle blir tatt en sådan resolusjon og da særlig for også å imøtekomme biskopens ønske om, at spørsmål om ordinasjon og kollats som betingelse for at vedkommende «rettelig kan tiltre sitt embede» kan bli forelagt Protokollkomité og Odelsting.

Det vil av foranstående antagelig også fremgå at det er for sterkt å si at departementets undlatelse av å innhente resolusjon i det *her foreliggende tilfelle* går ut på at en regjeringshandling *automatisk* kan opheve Alterboken. Tilfellet var jo et «isolert og unikt fall» og jeg erindrer ikke at det ellers har vært undlatt å ta resolusjon om fravikelse fra Alterbokens bestemmelser. Man har jo som bekjent innskjerpet at den også må følges av andre.

II.

Med hensyn til, hvad der må ansees som gjeldende rett på det her omhandlede område, anser jeg det tilstrekkelig å henvise til, hvar jeg derom har anført i mitt tilsvar i Kirke og Kultur's februarhefte (side 193—210), idet en autoritet som professor dr. jur. N. Gjelsvik har erklært at han intet har å bemerke ved min juridiske utredning.

Som foran nevnt kan departementet formentlig intet ha å innvende mot, at et forhold som nærværende i tilfelle blir forelagt Stortinget, jfr. den citerte uttalelse fra professor Aschehougs «Norges Nuværende Statsforfatning». Selv om den spesielt kirkelige eller bekjennelsesmessige side av saken skulde antas å ligge utenfor Stortingets kompetanse-område (jfr. blandt annet Berggrav i K. K. side 85—88), er Stortinget jo rette vedkommende til å bedømme den her pågjeldende side av saken. Det bør dog antagelig utstå med å forelegge forholdet

for Stortinget inntil et nytt tilfelle og kgl. resolusjon derom måtte foreligge.

Biskop Berggrav sees nu (side 218 flg.) å være kommet til et efter min mening rettere og (i enhver henseende) heldigere resultat, når han (K. K. side 218) nevner, at man istedetfor ordet «makt» kanskje bør si at biskopenes stilling overfor Staten skal representere kirkens *vekt*. Jeg henviser i denne forbindelse til følgende uttalelse av professor Oluf Kolsrud i hans skrift: Om Episkopatet i Den evangeliske kyrkja i Norden:

«Bispestolen er ein av dei ærverdugaste institutionarne i den kristne kyrkja. Når også kyrkjone i Norden — som elles på mange måtar har brote med traditionen — har halde fast på bispedømet og gjeve det ein framskoten plass i det kyrkjelege livet, då er det eit vitnemål um, at der ogso på evangelisk grunn blir tillagt episkopatet ein stor verdi. Denne verdsetjing har gjeve seg uttrykk i ein rotfest vyrdnad for stillingi. Der er vel ingen av våre embetsmenner, som so lenge har kunna gleda seg ved ein nedarva stands-nimbus, som «Hans Høiærværdighet Biskopen.»

Å bruke uttrykket *vekt* istedetfor makt tør også være rettere av den grunn at «makt» lettere bringer tanken hen på «prælat», et ord som neppe står videre i kurs her til lands. Man kan vist her som almindelig regel anføre, hvad en gammel prost for mange år siden uttalte om Sønnhordlendingen: «Barfotmunken kan Sønnhordlendingen godt fordrage, men prælaten døier han ikke.»

Det er jo selvsagt at en biskop såvel på grunn av sin høie stilling som de kvalifikasjoner innehaveren av et sådant embede må forutsettes å være i besiddelse av må tillegges en ganske overordentlig *vekt* i kirkelige spørsmål. Biskopenes uttalelser blir da også innhentet i så å si alle spørsmål både av større og mindre viktighet, og dette er selvsagt også en nødvendighet som centraladministrasjonen om ikke for annet så for sin egen skyld stadig må for øie. Når det muligens en enkelt gang undlates er dette således ikke noget uttrykk for nogen som helst overseen av d'herrer biskoper.

En annen sak er det, at der visstnok bør bli det best og mest mulige *samarbeide* mellem kirkens verdslige og geistlige myndigheter men minst mulig sammenblanding, og at den videre ut-

vikling på dette område bør skje nedenfra — opad og ikke omvendt.

III.

Når biskop Berggrav side 221 anfører at jeg vil gjøre det meget *lett* for biskopene å nekte kollats eller ordinasjon, må jeg si at jeg ikke har så dårlig tro til biskopene at dette vil falle dem lett, og jeg har heller ikke tenkt mig, at de i samvittighetsspørsmål vil ta noget avgjørende hensyn til hvad departementet mener eller ikke mener, eller at det skulde være nødvendig å holde «også biskopenes ansvar tilstrekkelig skarpt frem». Jeg har alene fremholdt som min mening, at man ikke bør øve nogen som helst *tvang* like overfor biskopene i saker, som angår samvittigheten. Hvad biskopene vil gjøre må bli deres egen sak. I så henseende bør det vel komme an på tilfellets art. Som biskop Berggrav har gjort opmerksom på side 106 valgte Lolland Falster biskop «å la sig omgå»; han satte ikke sin stilling inn, og side 102 nevner biskop Berggrav, at biskop Lunde åpenbart med full rett ikke anså tilfellet egnet til noget «kabinettsspørsmål». Biskopen hadde demonstrert sitt syn på en måte som satte strek under forholdet.

Foruten tilfellet fraskilte prester er det såvidt erindres alene spørsmål om vedkommendes bekjennelse som hittil har foreligget i denne forbindelse. Det siste spørsmål er vel det vanskeligste og jeg kan godt tenke mig muligheten av at biskopene her bør sette sin stilling inn, selv om dette ikke skulde føre til nogen forandring med hensyn til det *foreliggende* ansettelsestilfelle. Også et forhold av denne art kan dog antagelig stille sig noget forskjellig efter omstendighetene.

Hvad angår tilsyn og kontroll med en «statsprest» har jeg i mitt tilsvar (side 205) anført at man efter min mening heller ikke skal øve nogen tvang like overfor biskopen i så henseende. Jeg burde her kanskje ha tilføiet «så vidt mulig». Der kan tenkes tilfeller hvor det ikke er så lett å frita biskopen for sådant tilsyn og kontroll. Antagelig må dog i de fleste tilfelle forholdet kunne ordnes på den måte at det biskopelige tilsyn etc. overtas av en annen. Man må vel i det hele tross biskop Berggravs påminnelse om nødvendigheten av en

stricte befølgelse av formene efter omstendighetene være berettiget til her såvidt mulig å handle med nogen konduite. Til støtte herfor kan blandt annet henvises til Kirke- og Undervisningsdepartementets rundskrivelse til rikets geistlighet av 20. desember 1918 hvor der vedrørende lovens § 18 blandt annet er anført følgende:

«Man skal her gjøre opmerksom på, at loven ikke inneholder nogen bestemmelse om prestenes plikt til å vie fraskilte. Dette spørsmål står altså i samme stilling som før. Som statens tjenestemenn vil presten herefter som hittil ha plikt til å vie de medlemmer av hans menighet, som begjærer det, forsåvidt der ikke foreligger nogen omstendighet, som efter loven er ekteskapshindring. Forhåbentlig vil de uheldige konflikter om kirkelig vigsel av fraskilte for fremtiden ikke opstå. I lovens forarbeider er også uttalt, at der, når full valgfrihet inntrer, ikke lenger i det praktiske liv vil bli spørsmål om å tvinge en prest til mot hans samvittighet å foreta en vigsel.»

Side 224 anfører biskop Berggrav, at han ikke kan motta sin meddebattants instituering av «Gud», hvor biskopen sier «menigheten». «Vi representerer ikke overfor konge og departement «Gud», men kirkens og menighetens levende tro». Hertil bemerkes, at jeg ikke har sagt at biskopene «*representerer*» Gud, men at såvel biskopene som Kongen (regjeringen) foretar vedkommende handlinger som Guds tjenere. Jeg kan herom også henvise til professor Lyder Bruns artikkel «Av biskopens hånd» i Norsk Kirkeblad for 29. april 1932 (nr. 9).

IV.

Der er selvsagt i og for sig intet til hinder for at man søker å opnå grunnlovsforandring derhen at utnevnelse av geistlige embedsmenn skal være avhengig av forutgående eller efterfølgende tillatelse av biskopen til ordinasjon eller kollats, i tilfelle efter beslutning av et flertall av biskopene.

Når jeg for mitt vedkommende ikke anser det tilrådelig iallfall for tiden å søke fremsatt et sådant forslag er grunnen hertil ikke den, at man derved efter min mening vilde gjøre brudd på, hvad der siden grunnloven av 1814 har vært *vår* gjeldende kirkerett. Men jeg frykter for, at en sådan ordning

så lenge vi har en statskirke med statens myndigheter som kirkens øverste styre lett vilde lede til vanskeligheter og forviklinger, og medføre strid og uhygge som helst bør undgåes. Ved innførelse av en kirkeforfatning overensstemmende med kommisjonsmindretallets utkast kunde dette stille sig anderledes, det blev da det av kirkemotet valgte kirkeråd (kirkelig statsråd) som fikk å utnevne kirkens geistlige tjenestemenn og rett til å suspendere og avsette kirkens prester.

Jeg antar at man først bør søke andre utveier.

Med hensyn hertil bemerkes at Kongen (regjeringen) som tidligere nevnt selvsagt må respektere grunnlovens § 2 jfr. § 4, og at det også skulde synes selvsagt at han herunder må legge den største *vekt* på vedkommende biskops eller i tilfelle biskopenes opfatning.

Skulde der allikevel — muligens på grunn av ubekjentskap — bli utnevnt en prest som må antas ikke å bekjenne sig til den evangelisk lutherske religion, kan denne prest efter den nugjeldende lovgivning ikke avsettes uten efter dom, og det er som bekjent mange som mener at man ikke bør forelegge rent åndelige tvistemål for våre borgerlige domstoler, jfr. professor Tarangers skrift om «Prestens Bekjennelsesplikt» side 72—73.

Der er imidlertid nu muligens utsikt til at der kan bli en forandring i grunnlovens § 22, hvorefter det kan bestemmes ved lov, at også geistlige embedsmenn, som ikke er geistlige overøvrighetspersoner, kan avskjediges av Kongen. Forslag herom vil muligens bli fremsatt. Om enn motivene herfor ikke synes å være av kirkelig art, vil en sådan grunnlovsforandring jo også bli av stor betydning i den her omhandlede henseende.

Det blir vel som foran nevnt nærmest spørsmål om bekjennelsen som i denne forbindelse blir av aktuell betydning og det er jo mulig at en eventuell konflikt også vil kunne løses på annen måte enn foran nevnt.

V.

Man må antagelig være forberedt på at en eventuell strid mellem de verdslige og kirkelige myndigheter, hvis denne strid på forskjellig vis tilspisses mer og mer vil bidra til ophevelse

av forbindelsen mellem stat og kirke. Der er jo allerede mange som av prinsipielle grunner ønsker en sådan adskillelse, og der vilde visstnok være ennu flere, hvis man her alene skulde følge sin personlige lyst og følelse. Bortsett fra hvad der iøvrig for tiden kan tale mod sådan adskillelse vil jeg henvise til biskop Berggravs ord til slutt, om at religiøst talt vil han gjerne si at statskirken — tross lerkarrets skrøpelighet — sikrer noget av Jesu Kristi solidaritet med alle og alles med hverandre.

Man må vel være berettiget til å si at tiden ikke nu er inne til adskillelse mellem stat og kirke.

Man bør nok her «ile langsomt» og være forsiktig med forslag som måskje mere tjener til å sprede enn til å samle. Selv om det volder meget slit og megen møie, mange vanskeligheter og bekymringer, bør man efter min mening vente inntil en virkelig kristelig eller kirkelig *nødvendighet* krever en nyordning.

Oslo den 10. mai 1932.

S. Oftenæs.

Meningsutvekslingen om dette emne er hermed avsluttet.

Red.

LITTERATUR

Teologi og kirkeliv. Avhandlinger til den eksegetiske forening «Syvstjernen»s 60-års jubileum. H. Aschehoug & Co.

De «eksegetiske foreninger» er noget som er særeget for norsk teologisk studenterliv. De henger sammen med at studiet av det nye testament i lang tid har vært tyngdepunktet i norsk teologisk studium. Så samles i en sådan forening et halvt snes studenter én aften om uken til videnskabelig studium av det nye testament (enkelte ganger også det gamle testament). Og derav opstår tillike en fast kameratkrets, så disse foreninger erstatter hvad vårt studenterliv ellers måtte mangle av fellesliv, samliv. Og kretsen blir tillike en krets til felles kristelig opbyggelse, for det er almindelig at møtene begynner med en andakt.

Nærværende jubileumsskrift for vår eldste eksegetiske forening er også et gledelig vidnesbyrd om at, tross alle vanskeligheter og tross alt mismot over hvor liten sympati og respekt teologien har i vår kirke, så er vi dog efter hvert kommet fremover. Ti jeg tror jeg tør påstå at en så alsidig, rikholdig samling av teologiske avhandlinger som den her foreliggende kunde ikke ha utkommet i den tid jeg var ung og visstnok heller ikke tidligere i vår universitetshistorie. Den inneholder (på 186 kvartsider) 12 korte avhandlinger fra alle teologiens områder. Gledelig sterkt er kirkehistoriens og kirkelivets forskjellige områder representert gjennem fengslende bidrag av sogneprest Walle, dr. Ludvig Selmer, pastor Bretteville Jensen, dr. O. M. Sandvik og dr. Anders Bugge. En avhandling av lærerskolestyrer Wergeland om «det religiøse apriori» gjelder det prinsipielle erkjennelsesteoretiske opgjør som er brennende i vår tid. I sin ensomhet fremhever den hvor liten interesse der finnes blandt teologene for den systematiske teologis mange og viktige opgaver.

Særlig betydningsfulle og fengslende synes mig de nytestamentlige deler å være: om «Nytt og gammelt i Jesu forkynnelse og innsats» av professor Lyder Brun, «Filippierbrevets grunntanke og tankegang» et fengslende og utmerket stykke av professor Olaf Moe, «Kristenliv og lidelse, en paulinsk skizze» av pastor Johs. Smemo, «Parakleten («talsmannen») i Johannesevangeliet» av docent Asting. Også to gammeltestamentlige bidrag av stud. teol. P. A. Munch og lic. J. Hylander beriker samlingen.

Skulde jeg gå inn på de enkelte

bidrag, vilde denne anmeldelse bli for lang. I almindelighet kan sies, at både emnevalg og emnebehandling er gjort med omhu for at boken skal bli god og til heder for forfatternes gamle eksegetiske forening. Og det er lykkedes å skape en samling som vil ha interesse også for teologer som dårlig har fulgt med i teologien og for dannede teologisk interesserte. Boken er nemlig blitt å ligne med en kyndig og fengslende omvisning i teologiens voksesteder og det arbeide som der blir utført idag og hos oss. Den fører leseren omkring, fra det ene studieområde til det annet, tar her og der frem et karakteristisk problem og viser i anskuelig fremstilling hvorledes man arbeider og hvad man utretter. Som regel velger omviseren å ta frem sådanne ting som tillike har almen interesse, og således er også skjedd i denne bok. Særlig sterkt slo dette mig ved professor L. Bruns ovennevnte avhandling, som det var å ønske at alle våre prester måtte lese. Så vilde vi komme ut over en hel del foreldede stridsstandpunkter m. h. t. hvad der er kristendommens budskap: enten det er «Jesu evangelium eller evangeliet om Jesus», «Jesus eller Paulus», «Jesu selv eller den lære han forkynte». Ikke så at avhandlingen drøfter disse spørsmål. Den holder sig til den historiske opgave å finne og klargjøre hvad der er «nytt og gammelt i Jesu forkynnelse og innsats». Men dette gjør den så dyptgående, klart og anskuelig at alle de nevnte gjengse tvistespørsmål faller sammen som overfladiske (det egentlige samvittighetsspørsmål og tankekors ligger jo nemlig meget dypere). *S. Michelet.*

Kristusveien i lys av vår tid. Av *Harald Aars.* Norsk Gyldendal, Oslo 1932. 96 sider.

Det som skiller denne boken fra de vanlige kultur-intellektuelle innlegg i religions-spørsmålet, er at arkitekt Harald Aars skriver ut fra en personlig *tro,* ikke bare ut fra et individuelt tankespinn. Hans resonnementer er kanskje uoriginale, men hans private stillingtagen er sterk. Han går uten videre ut fra gudstroen og fra bønnesamfundet med Gud. Kapitlet: «La oss alle be» er en inntrengende opfordring til personlig bønn. Det kommer derfor i grunnen så hodekuls overraskende når han i avsnittet «Kirkens lære og Jesus» i en likefrem irritert tone tar fatt på teologene og dogmene. Det er forsoningslæren i dens krasse form, læren om evig straff og så «denne lammende og knugende tale om synd og synd og atter synd» han ikke orker. Vi har «stadig hengende over oss at vi selv ingen ting formår.» — Efter dette skulde man ventet at en kultur-optimistisk selvhevdelses-religion var forfatterens. Men nei, — der er nogen så enkle og sterke ord ut fra motsatt syn, at man blir rent i villrede. Side 49: «Menneskenes børn har ikke vandret lenge her på jorden før de møter det onde. Kall det arvesynd, egoisme eller hvad man vil — det er der som en realitet man ikke kan komme forbi ... Egoismen er det onde i verden og djevelen er dens symbol.» Og s. 77: «Jesus førte sitt folk og siden alle verdens slekter bort fra treldomsfrykten under loven til den kjærlige Gud som har tilgivelse for syndere: Dine synder er dig forlatt.» Når Harald Aars så realistisk sier

om det onde: «kall det hvad De vil — *det er en realitet,* — hvorfor skal det da være så galt at kirken kaller det synd? Og når det opirrer ham at vi — efter kirkelæren — ingen ting formår selv, hvordan kan han da selv gi denne lære et så spontant uttrykk som side 78: «Skrøpelige som vi er trenger vi høilig overbærenhet, *hjelp og nåde,* og vi *får* den, vi oplever det daglig på tusen vis, — ja *hvor kom vi hen uten?*» Riktignok sier han siden at det er «den evig nagende skyldfølelse som ikke er naturlig, den er opfunnet av de store kirkepolitikere som middel til å tvinge de troskyldige og uoplyste mennesker inn under kirkens makt» — men når han nu selv har oplevet at hvert skritt i livet helt fra barneårene av er befengt med egoismens vemmelighet, kan da dette undlate å nage ham? Er det bare en opfinnelse?

«Alle dogmer som vi med vår beste vilje ikke kan tro på, må ryddes vekk.» Det er som om han mener at hvert nytt slektledd stadig må ha en ny up to date trosbekjennelse. Ja strengt tatt måtte vi vel ha en for hver periode i vårt eget liv, — fordi dette som vi «med vår beste vilje» kan tro eller ikke tro, jo uvegerlig skifter med denne samme vilje, d. v. s. med våre personlige erfaringer efter som vi utvikles. Dette er forresten et forhold som Luther uttrykkelig har inkorporert i vårt kristne livssyn, — en kristen er noget vordende; vår tro er (som Paulus sier) tilmålt oss forskjellig. Her er kirken virkelig elastisk. Men å rasere innholdet hver gang der dukker op en ny livsanskuelsens arkitekt-retning som vi blir betatt av — det er ikke fornuftig. Ellers må jeg si at den trosbekjennelse arkitekten har bygget op, er sjelfullt vakker. Men hvis han nu om nogen år ser at han må supplere den — og vi så kanskje imens hadde fulgt hans p. t. krav og rasert det gamle — vilde han da ikke med rette kunne vende anklagen mot oss for lettsindig omgang med evige kar?

Det dogme jeg hadde hatt mest lyst til å samtale med Aars om er forsoningen; citatet foran om Jesus viser jo hvor nær han er den *religiøse innside* av dette «dogme».

Man forsynder sig grovelig hvis man slår de tanker som Aars fremfører, i hartkorn med rasjonalisme eller lettkjøpt menings-religiøsitet. Ikke bare bønnens daglige verdi, men også sakramentenes har han syn for, og han gir oss sitt hjertes åpne tro så uforbeholdent og naturlig at man ikke kan annet enn bli glad.

Boken er ellers liten og fordringsløs, mest som et brev bare. Man får slik lyst til å svare, for der er sikkert mange som er kirkegjengere og går med lignende tanker uten nogen gang å få svar. Aars's brev er ikke nedslående for kristendommen, men det er litt pinlig for kirken. Nemlig fordi *en slik* spørger skal kjenne sig uten svar.

Eivind Berggrav.

I fetischmannens spår. Förr och nu i Kongo. Redigerad av *G. Palmær.* Svenska Missionsförbundets Förlag. Stockholm 1931. 302 s.

Europa, og Norge med, har denne vinter levd med opmerksomheten rettet mot Asia og dens store krigsproblem. Vi øves litt i å tenke på annet enn vårt eget, og det gjør

alltid godt. Trang horisont dreper på alle felter.

Kongo åpnes for oss i denne bok. Svenske misjonsstasjoner og deres virkeområder skildres, og det redegjøres for den historiske utvikling som har funnet sted de femti år som Svenska Missionsförbundet nu har virket derute. Forandringen er stor, både rent religiøst og kulturelt. Med stor rett kunde boken være blitt kalt: Kirke og kultur i Kongo de siste 50 år.

Livfulle og malende og manende er bokens mange småstykker. Vi forstår at hedninger lever i virkelig nød, men også at mørket kan splittes og hjertet bli glad.

Johannes Knutzen.

NOTIS

Den 1. juli fratrer Sverre Steen som redaksjonssekretær i Kirke og Kultur. Som ny redaksjonssekretær er ansatt pastor *Odd Godal,* Oslo.

Redaktørens adresse: Tromsø.
Redaksjonssekretær: pastor *Odd Godal,* adr. Underhaugsveien 13, Oslo.